

الدكتور عبد الفتاح لاشين
كلية البنات الإسلامية - جامعة الأزهر

بِأَعْزَالِ الْقُرْآنِ فِي آثَارِ الْفَضِيحِ عَبْدِ الْحَكِيمِ

وأشرف في الدراسات البلاغية

مطبعة الطبع والنشر
دار الفكر العربي

مطبعة دار القرآن

ميدان الأزهر الشريف

ت ٩٠٢٣٨٢ - ٩٠١١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ؛ إياك
تعبد وإياك نستعين ، اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

أما بعد :

فقد كان موضوع بحثي :

بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار

وأثره في الدراسات البلاغية

وقد نوقش في كلية اللغة العربية - جامعة الأزهر - في صبيحة يوم
الخميس ١٧ من رجب ١٣٩٣ هـ ، الموافق ١٦ أغسطس ١٩٧٣ م ، ونال
درجة العالمية ، الدكتوراه ، بمرتبة الشرف الأولى ، وكانت لجنة المناقشة
مكونة من الأستاذ الدكتور أحمد إبراهيم موسى ، مشرفاً ، وعضوية
الأستاذ الدكتور كامل الخولي والأستاذ الدكتور أحمد الحوفي .

وقد أتاحت الفرصة لأقدمه بين يدي القراء كما قدمته إلى لجنة المناقشة
قبل ثلاثة أعوام ، ولم أشأ أن أتناوله بالتمديد لإيماننا مني بأنه يمثل فترة من
حياتي الفكرية والعقلية .

وأمل أن يجد القارئ فيه بغيته وأن يقع منه موقعا حسنا ، فإن كان
ذلك فهو المنية والأمل ، وإن كان دون ذلك فما أردت إلا الإصلاح
ما استطعت ، وما توفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

عبد الفتاح لاسين

دكتوراه في البلاغة بمرتبة الشرف الأولى
ومدرس بكلية البنات الإسلامية جامعة الأزهر

1894

Dear Sir,
I have the honor to acknowledge the receipt of your letter of the 14th inst.

and in reply to inform you that the same has been forwarded to the proper authorities for their consideration.

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,

J. H. [Signature]

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,

I am, Sir, very respectfully,
Your obedient servant,

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيد البلاء،
وأشرف الفصحاء، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان.
أما بعد :

فقد أخذت البلاغة العربية تحظى باهتمام كبير في الدراسات الجامعية،
وكان للجامعات العربية وجامعة الأزهر في مقدمتها أثر في إزدهار الحياة
العلمية والأدبية والبلاغية، وقد أخرجت رجالا كان لهم فضل التوجيه،
وشرف الإرشاد، ونشر إضاءة السبيل، وكان إيمان هؤلاء الرجال عظيما في
بعث حركة فكرية فيها أصالة التفكير الإسلامي، وإحياء التراث العربي
والميراث الثقافي، فعكف المتخصصون يحيون ما ندرس من قديم مشرق
ومن تراث وضاء، واستطاع هؤلاء أن يخرجوا كتباً ترسم الطريق
للدراسات البلاغية والنقدية، فكانت دراسات وبحوث عن الجاحظ،
وابن المعتز، وقدامة، وأبي هلال، وابن سنان، وابن رشيق، والزميلكاني،
وابن أبي الإصبع، وغيرهم من أعلام المدرسة الأدبية والنقدية، وبقيت
بلاغة الفلاسفة وأهل الكلام تنتظر من يقوم بعبء دراسته وفحصه
وعرضه، ولم تظهر فيه - حتى الآن - إلا دراسات قليلة عن عبد القاهر،
والزحشري، والسكاكي.

ومع أن المتكلمين من أوائل من تحدثوا عن البلاغة العربية فوضعوا
التعريفات الخاصة بها ووضروا الأمثلة الجيدة للأسلوب البليغ، وأكثروا
من الموازنة بين التعبير الجيد والتعبير الرديء نثرا وشعرا، وكان القرآن
يمدهم بأمثلة وأرفعها، لأنه الكتاب المعجز المبين، وهم ما اندفعوا
إلى الحديث عن البلاغة إلا ليظهروا في الناس خصائص إعجازه، وليكشفوا

من نوره ماتعامت عنه بعض العيون المريضة ، وقد تركوا الحقل الأدبي
والبلاغي ثراءً خصباً ، وهم بعد قوم مقاول أهل فصاحة ولسن ، وجدل
وحجاج ، يمتازون بضبط الفكرة وتسلسلها وتقليبها على شتى الوجوه ،
وكان المعتزلة منهم أحرص الناس على اتباع المنطق واتخاذ البرهان في
تفنيد الحجج وإزالة الشبهات ، وقد أوتوا حرية في تفسير القول وتوجيهه
حتى وصفهم رجال الاشتراق بأنهم أحرار الاسلام ، فأخصبوا الفكر ،
ووجهوا التعبير وفجروا في البيان بناييع دافقة أخذت عيونها تحيش وتفيض ،
حتى أصبحت روافد صافية يردها الدارسون ناهلين .

ولما شامت إرادة الله تعالى أن ننقب ونبحث في الدراسات البلاغية
والنقدية ، أمعنا النظر ، وأجلنا الطرف ، فوجدنا كثيراً من الدراسات
في بلاغة العرب الأدباء ، ولم نجد إلا بحوثاً قليلة في بلاغة أهل الكلام
والفلسفة ، فأيقنت ألا نهوض للبلاغة والنقد مالم تدرس الجوانب كلها ،
وتحص كل الاتجاهات المختلفة ، وأن المجدد ، والباحث في البلاغة العربية
لن يقدر أن يثبت أقدامه في خضم الحياة البلاغية مالم يتقن القديم بحثاً ،
ويقتله درساً وخفصاً ، وينفذ إلى أعماقه وأغواره .

ولما كانت المكتبة العربية والدراسات القرآنية والبلاغية ، تفتقد
البحث عن جهود أهل الكلام والمعتزلة منهم في البلاغة والإعجاز ، وكانت
حاجتها إلى ذلك جِدَّةً عظيمة ، لاسيما وأن البحوث التي تناولت الشخصيات
الكلامية وجهودها في البلاغة والإعجاز تناولتها وهي في عصورها
المتأخرة ، في القرن الخامس وما بعده والبلاغة حين ذلك كالثرثرة التي حان
قطافها ، والجنى الذي اكتمل نضجه ، فالذين تناولوا مثلاً عبد القاهر ،
والزحشرى ، والسكاكي تناولوه والبلاغة قد تم نموها أو كادت ، فاتضح
التقسيمات ، وظهرت التعريفات ، وتعددت التصنيفات والفروع .

ولم يقتناول أحد من الباحثين قدماء الشيوخ من المعتزلة الذين لهم قدم
راسخة في البلاغة والإيجاز قبل قيامها على قدم وساق ، وأقمرت المكتبة
العربية من أمثال هذه الدراسة التي تبين جهدهم في البلاغة وهي في مرحلة
حبوها ، وطور صباها .

ومن هنا رأينا - على الرغم من وعورة الطريق وصعوبة المسلك -
أن نبداً بإمام المدرسة الكلامية وشيخ المعتزلة في عصره ، وصاحب أول
أثر قديم تناول آثارهم وجمع مقولاتهم ، ألا وهو : القاضي القضاة
عبد الجبار ، الذي عاش في بيئة خراسان الأعجمية ، وبلاد الحركات
الاعتزالية ، والدائرة الواسعة لأهل الكلام .

هذه الشخصية المغمورة التي غمرها طوفان النسيان ، وطمرتها عاديات
الزمن ، فلم تظفر بما يليق بها من بحث وتعليق ، تلك الشخصية التي ساعد
على نسيانها علماء تسلقوا على أكتافه ، وبلغوا ما أرادوا من الشهرة بالنقل
عنه ، ومع ذلك لم ينوهوا بشأنه ، أو يذكروه بفضل وإحسان ،
بل تناسوه حتى وكأنه لم يكن شيئاً مذكوراً .

ولولا ما أتيح لأهل المعرفة ومحبي الثقافة في العصر الحديث ،
وفي الخمسينات من هذا القرن من العثور على بعض مخطوطاته في بلاد اليمن ،
وانكباب العلماء على تحقيقها لبقى القاضي عبد الجبار نسيا منسيا .

وقد ظهر من كتب القاضي عبد الجبار لأول مرة بعد غياب دام
أكثر من ألف عام وهي مدفونة في بلاد اليمن حتى أذن الله لها أن تبعث
فكان منها :

د متشابه القرآن ، وطبع محققاً سنة ١٩٦٦ م ، ودالمغنى ، الجزء السادس
عشر الخاص بإيجاز القرآن وطبع محققاً سنة ١٩٦٠ م وظهر قبلهما د تنزيه
القرآن عن المطاعن ، سنة ١٩٢٩ م .

وكان لظهور تلك الآثار هزة وطرب في الوسط العلوى - لأن موضوعها هو الآيات القرآنية التى هى مثار الجدل بين المعتزلة وخصومهم - فأقبل عليها الباحثون والفاحصون ، وشدت اهتمامى ، فعكفت عليها ، فوجدت فيها بحوثا فى البلاغة والإعجاز ، تستوجب من يتوفر على دراستها ويتفرغ لفحصها .

فقد وجد القاضى عبد الجبار أنه قد وجهت للقرآن مطاعن قذف بها الزنادقة وأرباب المرض من منتحلى الشقاق والعلم ، فلبسوا على العامة بما يزعمونه من التناقض ووقوع اللحن ، وعدم التوافق بين الشرط والجزاء ، والذهاب بالمجاز والكناية إلى معانٍ حقيقية لا يشهد لها السياق . ثم الرقوف عند التشابه والإصرار على إبقائه على حقيقة ، وما جاء مكررا من المعانى مما يحسبون أن القرآن فى ذلك كله قد خرج على الأسلوب العربى فيه ، وهى أراجيف نجد صداها لدى البعدين عن أسرار البيان ودقائق البلاغة التى يعرفها الأصلاء من العرب عن طبع خالص ، فحرت ألسنتهم شعرا ونثرا بمثل ما جرى به القرآن فى منجاة التعبيرى ، وإن ارتفع القرآن بمستواه البيانى إلى أفق لا تشرئب إليه الأعناق

فسكان من هم القاضى عبد الجبار أن يشبث أن الأسلوب القرآنى يطرد مع النسق البيانى لدى العرب ، لمجازا ، وحذفا ، وتشبيها ، وبجازا ، وكناية ، وتقديما وتأخيرا ، وأن ما يرجف به المرجفون لغو لا يقره من درس مذاهب العرب فى القول ، ومناحيها فى البيان .

وخرجت من ذلك كله وأنا بسبيل اختيار موضوع الرسالة :

بلاغة القرآن فى آثار القاضى عبد الجبار

وأثره فى الدراسات البلاغية

ويمكن تلخيص الأسباب التى دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فيما يأتى :
أولا : حاجة المكتبة العربية إلى الحديث عن جهود أئمة الكلام

وبخاصة المعتزلة في الدراسات البلاغية والقرآنية ومذاهبهم في الإعجاز -
في نشأتها الأولى ومراحل طفولتها - لا سيما وأن البحوث التي تمت
حتى الآن كانت مقصورة على العلماء الذين تأخروا في الزمن كعبد القاهر ،
والزحشرى ، والسكاكي ، الذين قطفوا ثمرة غيرهم وجهود من سبقهم ،
ولم تتناول الخطوات البدائية التي تعثرت حيننا ووقفت حيننا آخر .

فالبحت بهذا يعد أول دراسة لعلم من أعلام البلاغة والإعجاز
المغمورين ، كما أنه يعد لأول مرة عرضا أميناً لتفسير المعتزلة وتوجيهاتهم
من أصولهم أنفسهم بعد الظلام التي ركبته قرونا متطاولة كانت آراؤهم
تؤخذ من كتب خصومهم .

ثانياً : إذا بتلك الدراسة نضع يدنا على الصلة بين بلاغة القاضي
عبد الجبار وبين المدرسة التي تأثرت به بالغ التأثير وأخذت منه ونقلت
عنه وعلى الرغم من ذلك تناسته وساعدت على إغفاله وإهماله ، ومن هؤلاء :
الشريف المرتضى ، وعبد القاهر ، والزحشرى ، وهذا يوجب على أهل
العلم إعادة النظر في تقويم تلك الشخصيات من جديد .

هذا مع رغبة أساتذتنا دفعتنا إلى اختيار الموضوع والمضي فيه علنا
نستطيع أن نرفع عن هذه الشخصية ما أصابها من ضم ، وما نزل بها من
حيف ؛ وننفض عنها غبار عشرة قرون مضت ، فعشت معها رحلة طويلة
ممتعة - وإن تكن شاقة - وسرنا في الطريق الطويل نتمش حيننا ،
ويلوح لنا بصيص الأمل أحياناً ، حتى قدر لنا أن نخرج أخيراً بهذا البحث
الذي نرجو أن ينال رضا الدارسين والباحثين .

أما العقبات التي صادفتنا في البحث فلا يحفل التحدث عنها لأنه ما من
باحث مر بهذا الطور من الدراسة إلا ولقى الكثير من عنث البحث ،
ومشقة الحصول على المراجع العلمية - وبخاصة إذا كانت مخطوطة

أو مصورة كما في هذا البحث — كالأبد أن يتجشم التعب ويتعود السهر . .
وكل ذلك يهون في سبيل اجمع والتحصيل ، وعند الصباح يحمد القوم السرى .
وقد سلكت في هذا البحث التجرد عن التعصب للقاضى أو للمعتزلة
أو عليهم ، ولم أذكر آراءهم مشفوعة بمحاولة التحسين أو التقييح ، وليس
في تاريخ الإسلام فرقة واحدة تستطيع أن تزعم لنفسها حق فهم العقيدة
الإسلامية على الوجه الأكمل ، حتى يكون كل من خالفها فى شيء ضالاً
ومبتدعاً أو من أهل الزيغ والأهواء ، ولا تخلو فرقة واحدة من الغلو فى
جانب والتفريط فى جانب آخر ، ولكن تركيز كل منها على جانب بعينه ،
يعيننا اليوم على فهم أدق وأعمق لجوانب العقيدة الإسلامية ، وتصور
الإسلام الكامل .

مصادر البحث :

أما مصادر البحث فكانت كثيرة ويمكن حصرها فى ثلاثة أضرب :
أولاً : كتب التاريخ والثقافة العامة وقد استفدنا منها فى تصوير تاريخ
البلاغة قبل القاضى ، وفى حياته وآثاره ، وقد أفدنا من هذه الكتب
فوائد عظيمة — وإن كانت المعلومات فيها مبعثرة تحتاج إلى جهد فى
استخراجها وتنسيقها وعرضها عرضاً مقبولاً .

ثانياً : كتب الفلسفة وعلوم أهل الكلام — وبخاصة المعتزلة —
وقد ساعدتنا على معرفة حقيقة المعتزلة ومبادئهم الفكرية التى بنى عليها
القاضى تأويلاته وتوجيهاته البلاغية .

ثالثاً : كتب البلاغة والنقد وتضم كثيراً من كتب البلاغة والنقد العربية
وقد استفدنا منها فى رسم هيكل البحث ووضع خطوطه العامة ، وكان فوق
ذلك كله فضل الموازنة والتوجيه .

وكانت مادة البحث الأساسية تستقى أصولها من كتب القاضى :

« متشابه القرآن ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، والمغنى » الجزء السادس عشر
في إعجاز القرآن ، وهذه الكتب هي التي وجهت البحث وأخرجته
هذا الإخراج .

ومهما يكن من شيء فقد كان لكل كتاب أثمنه فائدة عظيمة ، وأثر
واضح في استكمال البحث وإتمام الدراسة .
ويقع البحث في : تمهيد ، وأربعة أبواب ، وخاتمة .
فتكلمت في « التمهيد » عن :

البلاغة قبل القاضي عبد الجبار

وفيه تابعناها منذ نشأتها في الجاهلية الأولى حتى نهاية القرن الرابع .
والباب الأول في :

القاضي عبد الجبار وآثاره

وهو فصلان :

الأول : عن حياة القاضي ، ونسبته ، وعصره ، وعلمه ، وعلاقته .
بالصاحب بن عباد وزير بني يويه الذي استدعاه ليتولى منصب
قاضي القضاة .

والثاني : في آثاره ومنهجه في التفسير والتأويل ، وموقف المفكرين منه .
والباب الثاني في :

بلاغة القرآن في تأويلات القاضي عبد الجبار

وهو خمسة فصول :

الأول في : « المعزلة ومبادئهم الفكرية التي بنى عليها القاضي تأويله » .
والثاني في : علوم البلاغة الثلاثة وأنها كانت إلى عهد عبد الجبار لم يكن
لها هذا التقسيم المعروف .

- والثالث في : بحوث علم المعاني عند عبد الجبار .
- والرابع في : بحوث علم البيان عند عبد الجبار .
- والخامس في : بحوث علم البديع عند عبد الجبار .
- والباب الثالث في :

قضية الإعجاز القرآني

- وتناولت فيه علماء الإعجاز قبل القاضي ثم بيان قضية الإعجاز عنده .
- والباب الرابع في :

مدرسة عبد الجبار البلاغية

• وجعلت من هذه المدرسة :

- (١) الإمام عبد القاهر (٢) الشريف الرضي (٣) الشريف المرتضى
- (٤) الحاكم الجشمي (٥) الزمخشري (٦) الفخر الرازي .
- وفي خاتمة البحث . انتهيت إلى أن القاضي عبد الجبار في مباحث علم المعاني كان مسبقا ببعضها وفي بعضها الآخر كان رائدا ، أما في علم البيان فقد كان له السبق في بعض مباحث علم البيان مما يعد فيه رائدا .
- ففي صور التشبيه التي أوردها صور فيها الطرفين ، ووجه الشبه ، والغرض ، وبعض الشروط التي يحسن بها التشبيه ، وحلل كثيرا من الصور التي عرفت بعد بالاستعارة التمثيلية ، والاستعارة في الحرف ، والنهكية والمجاز العقلي ، والمجاز المرسل ، والكناية ، وبعضها من صور البديع .
- وفي مجال الإعجاز القرآني ظهر فضله على نظرية النظم عند عبد القاهر .
- وبعد - فهذه هي خطة البحث ومنهجه وهو منهج علمنا طبيعة الموضوع .
- وأرجو بهذا البحث أن أكون قد جليت هذه الشخصية ، وأزلت عنها غشاوة عشرة قرون أو تزيد ، وما كان له من فضل في حقل البلاغة والبيان ، كما آمل أن ينال بحثي هذا رضا الدارسين والقبول من الباحثين .

تمهيد

البلاغة قبل القاضي عبد الجبار

١ - البلاغة والنقد قبل نزول القرآن .

٢ - أثر القرآن في البلاغة .

٣ - النهضة النقدية والبلاغة قامت على دعائم :

(أ) الكتاب والشعراء أمثال (ابن المقفع و بشار) .

(ب) النحويون واللغويون أمثال (سيويه ، أبو عبيده ، الفراء ، المبرد) .

(ج) المتكلمون أمثال (الجاحظ ، ابن قتيبة) .

(د) النقاد أمثال (ابن المعتز ، ابن طلائع ، قدامة بن جعفر ، أبو هلال العسكري) .

البلاغة قبل القاضي عبد الجبار

١ - البلاغة والنقد قبل نزول القرآن :

نشأت مباحث البلاغة والنقد عند العرب جنباً إلى جنب ، وكانت
نشاطاتها ساذجة وتتمثل بدور البحث النقدي في الحكم التي كان الشعراء
وغيرهم يصدرونها ، كما في قصة علقمة الفحل وامرئ القيس واحتكامهما
إلى زوجته لتقرر أيهما أحسن تصويراً لفرسه ففضلت قول علقمة :

فأدركهنّ ثانياً من عنانه يمر كغيث رانح متحلب
على قول زوجها .

فلسوط ألحوب وللساق درّة ولزجر منه وقع أهوج منعب
وقالت لزوجها : دفرسه أجود من فرسك ، فأنت زجرت ، وحركت
ساقيك ، وضربت بسوطك ، أما هو فأدرك فرسه ثانياً من عنانه لم يضربه
بسوط ولم يتعبه ، (١) .

وقصة النابغة الذبياني الذي كانت تضرب له قبة في سوق عكاظ ليقول
في الناس قولته التي ترفع وتخفض ، وما قصة الخفساء ، وحسان بن ثابت
إلا دليل ذلك ، حينما أنشدت النابغة قولها :

فإن صخرأ لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار
وتعجب النابغة به ، فيغيظ هذا الإعجاب حسناً ، ويتحدى النابغة
وأباه والخفساء أن يأتوا بمثل قوله :

لنا الجففات الغريلمع في الضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدتنا بني العتقاء وابن محرق فأكرم بنا خلا وأكرم بنا ابنا

فقال له النابغة : إنك لشاعر لولا أنك أقللت عدد جفانك ، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك . وفي رواية أخرى . فقال له : إنك قلت الجفنان فقللت العدد ولو قلت : الجفان لكان أكثر ، وقلت : يلعبن بالضحي . ولو قلت : يبرقن بالدجى لكان أبلغ في المديح لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً ، وقلت : يقطنن من نجدة دما . فدلت على قلة القتل ، ولو قلت : يجرين لكان أكثر . وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك فقام حسان منكسراً منقطعاً (١) .

وأسواق العرب التي كان الناس يجتمعون فيها فيلقى الشعراء شعرهم والخطباء خطبهم وينقد بعضهم بعضاً ، وليست هذه وغيرها إلا بداية حسنة للنقد والبلاغة وبذوراً طيبة أثرت قواعد وأصولاً بعد قرنين من الزمان .

وقد ظهر كثير من الأنواع البلاغية في الشعر الجاهلي قبل تدوين البلاغة ، وأكثرها ما يتعلق بالإحساس والحكم كالتشبيه ، فإنه مبني على الإحساس أو على سابق المعرفة حتى يتمكن الشاعر من أن يقارن كلامه بما رآه وما عرفه ، ومنها ما يتعلق باللغة نفسها كالاستعارة التي مرجعها إلى التشبيه ، وكالمجاز الذي يرجع إلى التوسع في اللغة ، وكالتجنيس المبني على المادة اللغوية وعلى ما بين الألفاظ من فروق في المعاني واتحاد تام أو قريب من التام في الحروف ، والمطابقة التي تخضع لتداعي الألفاظ ، وتداعي المعاني في التضاد أو المقارنة أو المشاكلة .

فهذا أمرؤ القيس يشبه الليل بموج البحر يأخذه من كل جانب ، ويشبه ظلماته وجوانبه بالسدول من الهموم تغشيه من جميع جوانبه

(١) الأغاني ج ٩ ص ٣٤٠ - الموشح ص ٨٢ ، نشأة البلاغة ص ٣ . وبعض المؤرخين

ينكر هذه القصة .

ونواحيه ، ثم يحتم الليل على صدره فيتمطى فوقه بصلبه وينوء تحته
فيصرخ ويستدعى النهار الذي تأخر عنه وعهده به يعقب الليل وبتبعه .
فيقول :

وليل كموج البحر أرخى سدوله على بأنواع الهموم ليبتلى
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وتاء بكل كل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والناطقة كذلك يتبرم بالليل لأنه يرد بالهموم التي نسيها في نهاره فيشكوه
ويرى أن الليل كراعى السوء الذي يعود بالإبل إلى مباتها . فيقول :
وصدر أراح الليل عازب هممه تضاعف فيه الحزن من كل جانب
وهكذا لو تتبعنا الآداب القديمة قبل تدوين البلاغة ومعرفة أبوابها ،
رأينا أنها تحفظ لنا كثيراً من هذه الأنواع الاصطلاحية التي دونت
فيما بعد . والتي وقع عليها الأدباء الأقدمون ، لأنهم يعرفون لغتهم ، ويعرفون
كيف يتوسعون ، وكيف يتصرفون فيها في نطق ما تسمع لهم عقولهم
وأحاسيسهم ومشاهداتهم . - وأهم هذه الأنواع التشبيه والاستعارة .

وهما في البلاغة من الأنواع الطبيعية التي وقع عليها الأقدمون قبل
عصر التدوين وقبل التفكير في المصطلحات البلاغية ، لأن التشبيه مجرد
مقارنة يقتضيها الفهم والإفهام وينبض بها الفكر والتفكير ، فالإنسان إذا
أراد أن يفهم استعان بمقارنة غير المفهوم بالمفهوم ، وغير المعروف
بالمعروف ، ليستحضر الصورة المفاهيمية التي يريد إيصالها إلى المخاطب .

وكذلك الأمر في الاستعارة . فأساسها التشبيه ، ومعناها إما توسع
في اللغة ويملك هذا التوسع من يملك اللغة ويحسن التصرف فيها ، وإما
مبالغة وهي طبيعية في الإنسان .

وليس الأمر مقصوراً على التشبيه والاستعارة ، فالتجنيس أيضاً من أنواع البلاغة التي تعزّز بها الآداب طامة والأدب العربي بخاصة ، وهي أيضاً من الأنواع الطبيعية التي عرفها الأدب قبل أن تعرفه البلاغة .
فالأعرابي الذي يعرف كلمة « وجهه » ، تخطر بباله الكلمة إذا ذكرت أختها أو ما يشابهها في اللفظ خطأً طبعياً أساسه الربط واتفاق الجرس الصوتي ، لذلك يقول واصفاً عبداً بلبل : « ماتراهم إلا في وجهه وجهه » .

كذلك الدارمي يعرف أن « الخرق » هو الصحراء الواسعة ويعرف أن الناقة التي تحرق الأرض تسمى « الخرقاء » ، فيصطنع بين اللفظين جناساً له جرسه وله طبيعته في غير تعمل أو قصد ، فيقول :

وأقطعُ الخرقُ بالخرقاء لاهيةً إذا الكواكب كانت في الدُّجى سرجاً
وجريـر يعرف أسرة خصمه الفرزدق ويمجده بمجده ، ويلاحيه في ذلك ويعرف من أجداد الفرزدق « عقال » ، و« حابس » ، واللغة تطاوعه في الاشتقاق فيشتق من « عقال » كلمة معقول ، ومن « حابس » كلمة محبوس ، ويسلم له الجناس طبعاً ليس . فيقول :

فما زال معقولاً عقال عن الندى وما زال محبوساً عن المجد حابسٌ
والشعر ليس وحيداً في هذه الملاحظة ، بل يشاركه فيها النثر ، وخطب الجاهلية . وحكمها وأمثالها مملوءة بالكثير من الأنواع البلاغية الطبيعية التي يهتز بها الذوق العربي (١) .

٢ - أثر القرآن

وإذا كان هذا ملحوظاً قبل القرآن فما الظن بعد نزوله وهو من البلاغة في الصميم ، وهو المثل والنموذج ؟

(١) أنظر مذكرات في البلاغة والنقد البلاغي

لقد عرفوا من غير شك بلاغته وتذوقوها ، بل وهجر بعضهم الشعر من أجلها لما نالهم من البُسه والبُهر ، وعقدت ألسنتهم إلا من ترداده ، وكل هذا من غير أن يعرفوا صريح الاستعارة أو خافيتها ، وظاهر التشبيه أو مضمره ، ومفصله أو مجمله ، ومن غير أن يقيسوه بهذه البلاغة الاصطلاحية التي ظهرت فيما بعد .

وكان تأثيره واضحا في إتخاذ مدارا للدراسات اللغوية والبلاغية ، ومن آيات ذلك أن يؤلف أبو عبيدة كتاب « مجاز القرآن » بسبب مسألة تتعلق بالتشبيه يقول : « أرسل إلى الفضل بن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه ، فقدمت عليه فلما استأذنت عليه أذن لي ، وهو في مجلس له طويل عريض ، فيه بساط واحد قد ملأه ، وفي صدره فرش عالية لا يرتقى إليها إلا على كرسي وهو جالس عليها ، فسلمت عليه بالوزارة ، فرد وضحك واستدثاني حتى جلست إليه على عرضه ، ثم سألتني وألطفني وبسطني ، وقال : أنشدني ، فأنشدته فطرب وضحك وزاد نشاطه ، ثم دخل رجل في زى الكتاب له هيئته فأجلسه إلى جانبي وقال له : أتعرف هذا ؟ قال : لا ، قال : هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه . فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا ، وقال لي : إني كنت إليك مشتاقا ، وقد سألت في مسألة أأأذن لي أن أعرفك إياها ؟ فقلت : هات ، قال : قال الله عز وتعالى : « طَلَعُوا كَانَهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ » ^(١) وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله وهذا لم يعرف . فقلت : إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم ، أما سمعت قول أُمِّ رَيْمٍ القيس :

أَيْقُسُنِي وَالْمَشْرِفُ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زَرْقُ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالِ؟

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أو عبدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا وأشابهه وما يحتاج إليه علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي أسميته «المجاز» (١) ..

وكما كان للقرآن دور واسع وتأثير كبير في نشأة البلاغة والنقد، كذلك كانت خدمة كتاب المسلمين ومعرفة إعجازه مدعاة إلى البحث فيهما، يقول أبو هلال العسكري:

«إن أحق العلوم بالتعلم وأولها بالتحفظ — بعد معرفة الله جل ثناؤه — علم البلاغة ومعرفة الفصاحة ... وقد علمنا أن الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخل بمعرفة الفصاحة لم يقع عليه بإعجاز القرآن من جهة ما خصه الله من حسن التأليف، وبراعة التركيب وما شحنته به من الإيجاز البديع.

ولهذا العلم بعد ذلك فضائل مشهورة ومناقب مروفة، منها أن صاحب العربية إذا أخل بطلبه، وفرط في التماسه، فقائمه فضيلته، وعلقت به وذيلة قوته، عني على جميع محاسنه، وعمى سائر فضائله، لأنه، إذا لم يفرق بين كلام جيد وآخر رديء، ولفظ حسن وآخر قبيح، وشعر نادر وآخر بارد، بان جهله وظهر نقصه.

وهو — أيضا — إذا أراد أن يصنع قصيدة، أو ينشئ رسالة، وقد فاته هذا العلم. مزج الصفو بالكدر وخلط الغرر بالغرر، واستعمل الوحش العكر، فجعل نفسه مهزأة للجاهل وعبرة للعاقل.

وإذا أراد — أيضا — تصنيف كلام منثور، أو تأليف شعر منظوم، وتخطى هذا العلم، ساء اختياره له، وقبح آثاره فيه، فأخذ الرديء

المرذول ، وترك الجيد المقبول ، فدل على قصور فهمه ، وتأخر معرفته وعلمه (١) .

وما صنعه أبو هلال في القرن الثالث ، صنعه ابن سنان في القرن الخامس (ت ٤٦٦ هـ) إذ بين أن معرفة حقيقة الفصاحة تفيد في ناحيتين : في العلوم الأدبية : إذ بها يعرف نظم الكلام على اختلاف تاليفه ونقده ومعرفة ما يختار منه مما يكره .

وفي العلوم الشرعية : إذ أن المعجز الدال على نبوة محمد — ﷺ — هو القرآن ، سواء أذهبنا مذهب القائلين بأنه خرق العادة بفصاحته ، أم مذهب القائلين بالصرفة ، فلا مندوحة لنا في الوجهين عن بيان ماهية الفصاحة ، لنقطع في الأول بأن فصاحة القرآن خرجت عن مقدور البشر ، وفي الثاني بأنها كانت في مقدورهم ومن جنس فصاحتهم (٢) .

وتحقيقا لهاتين الغائتين ، بحث ابن سنان بحثه الشامل في الأصوات في اللغة ، وفي فصاحة المفرد والمركب ، وفي بلاغة نعوت الكلام البليغ ، ٣ — وقد اتسعت تلك الدراسات البلاغية والنقدية في العصر العباسي الأول ، وكانت تلك النهضة قائمة على طوائف شتى أظهرها :

(أ) الكتاب والشعراء . (ب) اللغويون والنحويون .

(ج) المتكلمون . (د) النقاد .

(أ) الكتاب والشعراء :

اتسعت الملاحظات النقدية في الشعر والنثر ، وذلك بسبب تطور الحياة الحضارية والعقلية ، وعناية المتعلمين بالنثر والشعر والخطابة والمناظرة ، وبسبب شيوع اللغة العربية بين العرب والموالي ، ولاتقانهم لها ومناسبتهم للعرب فيها .

(٢) سر الفصاحة ص ٣٠ .

(١) الصناعات ص ١ ، ٢ ط . استامبول .

ويعدا بن المقفع في طليعة من بثوا المعاني الجديدة ، وقد ذكر الرواة أنه سئل عن البلاغة فقال :

« البلاغة اسم جامع لمعان تجرى في وجوه كثيرة ، فمنها ما يكون في الصمت ، ومنها ما يكون في الاستماع ، ومنها ما يكون في الإشارة ، ومنها ما يكون في الاحتجاج . . . والإيجاز هو البلاغة فأما الخطب بين السامعين ، وفي إصلاح ذات البين ، فالإكثار في غير خطب ، والإطالة في غير إملال ، وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته . . . الخ (١) » .

فابن المقفع يضع قاعدة هامة لكل متكلم : أن يكون في قائمة كلامه ما يشير إلى غرضه وهو ما سمي فيما بعد « حسن الاستهلال » .

وقاعدة ثانية تتصل بأبيات الشعر إذ يقول إن خيرها ما دل صدره على قافيته ، وهو ما سماه ابن المعتز « رد الأعجاز على ما تقدمها » (٢) .

كما لاحظ أن لكل من الإيجاز والإطناب مقامه فما يصلح فيه الإيجاز لا يصلح فيه الإطناب ، فشكل منهما مقامه . . .

وكثير من الكتاب من تسنموا الوزارة مثل جعفر بن يحيى البرمكي ، وكان في الذروة من البلاغة وفيه يقول الجهمياري : « كان جعفر بليغا كاتباً ، وكان إذا وقع نسخت توقيعاته وتدورست بلاغاته » (٣) .

وأما الشعراء فقد وجدناهم يتطورون أيضاً بشعرهم تطوراً بعيداً بتأثير حياتهم الحضارية والعقلية ، ومن جوار الثقافة القديمة بالثقافة الحاضرة . وكثيراً ما كانوا يوازنون بين شعرهم وشعر من تقدمهم ، ويحاولون أن يشبثوا تفوقهم عليهم أو يجارونهم في بعض بدائعهم ، ومن خير ما يصور ذلك قول

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ١١٥ (٢) البدع ص ٤٧

(٣) الوزراء والكتاب (ط الحلبي) ص ٢٠٤

بمعناه العام في أسلوب القرآن الكريم مع مقارنته بما جا في الأدب العربي، وساعد عليه محصول أبي عبيدة الغزير من الأدب واللغة، وقد صارت هذه المسائل فيما بعد مسائل في البيان العربي، كما أنها كانت ذات قيمة لغوية كبيرة أفادت بحوث اللغة.

وكتاب «معاني القرآن» للفراء^(١) يغلب عليه الطابع النحوي — وهذا طبيعي من إمام النحويين الكوفيين في عصره — فكثيرا ما تراه يقف ليوضح الجوانب النحوي والإعرابي في الآية.

ويتبع في تفسير الغريب الطريقة التي اتبعها أبو عبيدة بشرح الآية بالآية ثم بالحديث — إذا تسنى ذلك — ثم بالشاهد الشعري أو المثل أو الكلام الفصيح.

وهذه الاتجاهات النحوية واللغوية هي الغالبة على الكتاب ولكننا لا نعدم فيها بعض الصور البيانية.

فالكناية ورد التعبير عنها في مواضع عديدة من الكتاب، فمثلا قال في قوله تعالى: «ولكن لا تؤاخذوهن سرا»^(٢) يروي الفراء عن ابن عباس أنه قال: السر في هذا الموضع النكاح وأنشد لامرئ القيس:

ألا زعمتُ بسباسةُ اليومَ أننى كبرتُ وألا يشهد السُّرَّ أمثالى^(٣)

كما يتعرض للشبيه في آيات من آيات القرآن الكريم، ويتكلم عن المجاز بالمعنى اللغوي كما كان في مجاز القرآن، ويشير إلى ما سمي بالاستعارة ولم ينص عليها كما في قوله تعالى: «وإنهما لبيّام»^(٤) يقول بطريق لهم يرون عليها في أسفارهم فجعل الطريق إماما لأنه يؤم ويتبع^(٥).

(١) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء أخذ عن الكسائي وكان إماما ثقة وكله المأمون ليلقن ابنه النحوى وتوفى سنة ٢٠٧ هـ «انظر ترمذ الألباء ص ٧٠».

(٢) البقرة آية: ٢٣٥

(٣) معاني القرآن ج ١ ص ١٥٣

(٤) معاني القرآن ج ٢ ص ٩١

(٥) الحجر آية: ٧٩

وترجع كفة الفراء على كفة أبي عبيدة بحته الناحية الموسيقية لنظم القرآن مما يجعل له أثراً موسيقياً فعالاً في النفوس ، وذلك لما فيه من النسق الصوتي ، والترابط بين الكلام ، ولانسجام النغم ، وتوافق الفواصل في آخر الآيات ، وفي بحته هذا يقارن بين وزن الشعر وفواصل القرآن .
ويقول في قوله تعالى : « ولَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ، (١) لا يوافق على التفسير اللغوي الحرفي للجنّتين بمعنى بساتين ، بل يرى أن هذه التثنية بمعنى الإفراء ، وهو مما عدل إليه القرآن مراعاة للنظم ، كما يراعى ذلك في الشعر لإقامة الوزن والقافية .

وقد يجيز النظم حذف أو آخر الكلمات موافقة لرؤوس الآيات مع موافقة ذلك لكلام العرب ، مثل قوله عز وجل : « وَاللَّيْلُ إِذَا يَسْرٍ ، (٢) ذكروا أنها ليله المزدلفة . وقد قرأ الفراء « يسرى » بإثبات الياء و« يسر » بحذفها ، وحذفها أحب إلى ، لمشاكلتها لرؤوس الآيات ، لأن العرب قد تحذف الياء وتكتفي بكسر ما قبلها ، أنشدني :

كَفَّكَ كَفُّ مَا تَلِيْقُ دَرْهَا

جُودًا ، وَأُخْرَى تُغَطِّ بِالسَّيْفِ الدُّمَا

وقوله : « بَطَغَوْا هَا ، (٣) أراد بطغيانها ، إلا أن الطغوى أشكل برؤوس الآيات فاختير لذلك (٤) ، .

وهكذا وضع الفراء أمامنا أصولاً عامة للتغيرات التي يمكن أن تطرأ على الكلمات ، والتي يعتمد عليها القرآن أحياناً للتوافق الموسيقي في نظمه ، ويشير إلى أن القرآن في عدوله إلى لفظ آخر أو تعديله للألفاظ لا يخرج عن أساليب العرب وفنون القول عندهم .

(١) الرحمن آية : ٤٦ (٢) الفجر آية : ٤ (٣) الشمس آية : ١١

(٤) معاني القرآن مخطوطة بدار الكتب المصرية ورفات ٧٠ ، ١٢١ ، ١٣٦ ، ١٣٩

والمبرد (١) في كتابه الكامل ، يبين الغرض من تأليفه فيقول :
« والمنية أن نفسر كل ما وقع في هذا الكتاب من كلام غريب ، أو معنى
مستغلق ، وأن نشرح ما يعرض فيه من الإعراب شرحاً شافياً حتى يكون
هذا الكلام بنفسه مكشفاً ، وعن أن يرجع إلى أحد في تفسيره
مستغنياً (٢) » .

وهذا غرض لغوى يصرف ملتصق البلاغة عن النظر في الكتاب ،
لكن بالكتاب أبحاثاً بلاغية لا نجد لها مثيلاً عند معاصريه .
فقد وضع فصلاً عن التشبيه تحدث فيه حديثاً مطناً — لم يسبق إليه —
عن التشبيهات العجيبة والمصيبة ، والحسنة والمستحسنة ، والمتجاوزة
والمفرطة ، والقريبة والمفهومة وغير المفهومة والجامعة ، ثم أجمل القول
فذكر أن العرب تشبه على أربعة أضرب : تشبيه مفرط ، ومصيب ،
ومقارب ، وبعيد ، (٣) .

وعالج بعض مسائل بلاغية أخرى في مواضع متفرقة فتحدث عن
التعقيد اللفظي فيقول : « ومن أقبح الصور وأهجن الألفاظ وأبعد
المعاني قوله :

وما مثله في الناس إلا مُمَلِّكاً
أَبُو أُمِّهِ حَتَّى أَبَوْهُ يُقَارِبُهُ (٤)

وشرح البيت وبين ما فيه من قبح .
ويتحدث عن التعقيد المعنوي ويعقد مقارنة بين بيت العباس بن الأحنف :
سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عِندَكُمْ لَتَقْرَبُوا
وَتَسْكَبُ عَيْنَايَ الدَّمْعَ لَتَجْمُرَا

(١) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر شيخ أهل النحو والعربية وتوفي سنة
٢٨٥ هـ (انظر نزهة الألباء ص ١٤٨) .

(٢) الكامل ج ١ ص ٢١ (٤٤٣) الكامل ج ١ ص ٢ ، ١٨ ، ٨٧ وما بعدها

وبين قول روح بن حاتم بن قبيصة ، وهو واقف على باب المنصور في الشمس ، فسئل عن سبب ذلك فقال : ليطول وقوفي في الظل . ويعقب على هذا بقوله : بهذا كلام مكشوف واضح ككلام الربيع دأى في الحسن والجمال (١) ، وأنت عنده إشارات لما عرف بعد بالاستعارة في الحرف ، وما عرف بعد بالمجاز العقلي — كما سيأتى —

ولقد خلف للبلاغيين ملاحظة في تنوع أضرب الخبر — ذلك أن الفيلسوف الكندى قال له يوماً : إني أجد في كلام العرب حشوا ، يقولون : عبد الله قائم ، وإن عبد الله قائم ، وإن عبد الله لقائم ، والمعنى واحد . فأجابه قائلاً : بل المعانى مختلفة ، فعبد الله قائم إخبار عن قيامه ، وإن عبد الله قائم جواب عن سؤال ، وإن عبد الله قائم جواب عن إنكار منكر . وقد فتح للبلاغيين بهذه الإجابة فصلاً في علم المعانى سموه د أضرب الخبر ، وسموا الخبر الأول في سؤال الكندى وإجابة المبرد ابتدائياً ، والثانى طلبياً ، والثالث إنكارياً .

(ج) المتكلمون :

في مطلع القرن الثانى للهجرة نشأت جماعة من العلماء المسلمين تسليحوا بمناهج عقلية ، وعرفوا بقوة البيان ، وحسن الرأى ، ونفاذ البصيرة ، وقوة الحججة ، وقد نصبوا أنفسهم للدفاع عن الإسلام أمام خصومه من أصحاب الملل ، كما نصبوا أنفسهم لجدال أصحاب الفرق الإسلامية من جبرية ، ومرجئة ، وخوارج ، وشيعة ، وقد أخذوا أنفسهم بثقافة عربية أصيلة مضيفين إليها ألواناً من الثقافة الأجنبية وبخاصة الفلسفة وما يتصل بها من المنطق ، حتى إن الجاحظ يقول : د لا يكون المتكلم جامعاً لأفطار الكلام ، متمكناً في الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذى يحسن

من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا — يريد
المعتزلة — هو الذي يجمعهما ، (١) . ومن هو لاء :

الجاحظ (٢) :

كانت حياة الجاحظ حافلة بالنتاج العلمي والأدبي ، وبمتابعة تفسيره
للآيات القرآنية في الكتب التي بين أيدينا من آثاره الباقية ، تلقى الضوء على
مدى ما وصل إليه من الفهم ، ومدى إدراكه للصور البيانية فيه .

ولقد كانت دراسة الجاحظ للصور البيانية في القرآن صورة لبحوث
المعتزلة في المجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، فيتخلف مع أهل الظاهر —
من اللغويين وأصحاب الحديث — في المجاز ، ويخوض معهم فيه على
مذاهب المعتزلة ، ويرد على المعتضدين منهم متهماً إياهم بالنقص في
في الإدراك ، وقصر الفهم ، وعدم الإلمام بدقائق الأسلوب القرآني فضلاً
عن أساليب العرب في الكلام ، وضرب لذلك أمثلة . فقال في قوله تعالى :
« يخرج من بطونها شراباً » (٣) العسل : ليس شراباً وإنما هو شيء يحول
بالماء شراباً ، أو بالماء نبيذاً فسماه كما ترى شراباً إذ كان منه يجي الشراب .
ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم من العرب قليلاً ولا كثيراً —
وهذا الباب مفخرة العرب في لغتهم ، وبه وبأشباهه اتسعت . . فهل
سمعتم بأحد أنكر هذا الباب وطعن عليه من هذه الحجة ١٤ (٤) .

ويتعرض للتشبيه في قوله تعالى : « طالعها كأنه رؤوس الشياطين »

(١) الحيوان ج ٢ ص ١٣٤ .

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ نشأ بالبصرة وبلغ خبره المتوكل فاستقدمه
ليؤدب ولده ولما راه استبشع منظره فأمر له بمشقة آلاف درهم وصرفه وتوفي بعدما أصيب
بأنفالج سنة ٢٥٥ هـ (نزلة الألباء ص ١٣٣) .

(٣) النحل آية : ٦٩

(٤) الحيوان ج ٥ ص ٤٣٦

(أكثر من مرة^(١)) ، وكان مثلاً لدفاع المتكلمين عن التهم الموجهة للقرآن وتبرئته من مطاعن الطاعنين .

وكان يطق د المجاز ، بمعناه العام على كل الصور البيانية عند تناوله لكثير من النصوص القرآنية ، كما في قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا » ، وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل ، وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا درهمها واحداً في سبيل الأكل . وقد قال : « إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا » ، هذا مجاز آخر . . . ، ويمضي فيقرن بالآية الكريمة بعض آيات أخرى من التنزيل وبعض أشعار العرب التي تجري مجراها في الاستعارة — ويعقب على ذلك بقوله : « وهذا كله مجاز » ، (٢) .

ويقول الدكتور شوقي ضيف تعليقا على كلام الجاحظ : « واستعماله لكلمتي الحقيقة والمجاز في د الحيوان ، يدخل في استعمال البلاغيين المتأخرين فقد استعملهما بمعناهما الدقيق — ولعل ذلك ما يدل على أن ابن تيمية أخطأه التوفيق حين زعم أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز تقسيم حادث بعد الثلاثة القرون الأولى للهجرة » ، (٣) .

والدكتور ضيف أخذ ببعض نص ابن تيمية وأهمل بعضاً ونسب إليه الخطأ وهو منه برى . وهذا هو النص الكامل لابن تيمية :

« فهذا التقسيم (يعني الحقيقة والمجاز) هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان ، ولا أحد الأئمة المشهورين في العلم ، كمالك والثوري وأبي حنيفة والشافعي ؛ بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو

(١) الحيوان ج ٤ ص ٢٩ ، ج ٦ ص ٢١٢

(٢) الحيوان ج ٥ ص ٢٥ ، ٢٨ (٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ٦٠

ابن العلاء وغيرهم، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه ، ولم يَغنَ بالمجاز ما هو قسم الحقيقة ، وإنما عني بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية ، وإنما اشتهر في المائة الرابعة ، وظهرت أوائله في المائة الثالثة وما علمته موجودا في المائة الثانية إلا أن يكون في أو آخرها (١) .

ويأتى نص ابن تيمية نرى أنه يتفق مع الدكتور ضيف في أن هذا التقسيم ظهرت أوائله في المائة الثالثة ، وإنما اشتهر فقط في المائة الرابعة ، وبهذا يسقط الاعتراض على ابن تيمية من أساسه .

أما اتجاه الجاحظ في الإعجاز فله موضع خاص في البحث .

ابن قتيبة (٢) :

يقول عنه ابن تيمية : « وهو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنه خطيب أهل السنة ، كما كان الجاحظ خطيب المعتزلة ، (٣) ، وقد ناضل عن مذهبه ضد تيارات المعتزلة واشترك في المناقشات الكلامية في عصره ، ونازل المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب .

ونثر ابن قتيبة جملة ملاحظاته البيانية في كتابه « مشكل القرآن » وتكلم عن المجازات في الكلام بمعناه الواسع ، ومضى يعرض صوراً منه في القرآن الكريم .

وقد عرف الاستعارة وجاء لها بأمثلة ، وتنطوي هذه الأمثلة على ما يسمى بالاستعارة ، والمجاز المرسل ، والسكناية ، والتشبيه ، والمبالغة ، والمشاكلة ، ويمثل لكل تلك الأصناف تحت كلمة « الاستعارة » (٤) .

(١) كتاب الإيمان ص ٧٣ ، ٧٤ . (٢) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري « توفي سنة ٢٧٦) انظر ترجمة الألباء ص (١٤٤) .

(٣) تفسير سورة الإخلاص ص ٨٦ . (٤) تأويل مشكل القرآن صفحات ١٠٢ ،

بينما في كتابه د تأويل مختلف الحديث ، كان صريحا في الدالة على الكناية الاصطلاحية ، وأتى بأمثلة هي بعينها التي لاكتها كتب البلاغة فيقول : د فلان طويل النجاد - والنجاد حمائل السيف ، وهو لم يتقلد سيفاً قط ، وإنما يريدون أنه طويل القامة ، فيدلون بطول نجاده على طوله ، ويقولون : فلان عظيم الرمد ، ولارمد في بيته ولاعلى بابه ، وإنما يريدون أنه كثير الضيافة . . الخ (١) .

وابن قتيبة لم يصف شيئا ذا بال بالقياس إلى أبي عبيدة إلا ما عرف من دقة التبويب ، وبعض تفصيل هنا وهناك كالحديث عن الكناية .
ومن المتكلمين الذين لهم أثر في البلاغة والإعجاز الرمانى والباقلانى ،
(وسياقى الكلام عليهما عند الكلام فى الإعجاز) .

(د) النقاد : ومن هؤلاء :

ابن المعتز (٢) :

ألف ابن المعتز كتابه د البديع ، سنة أربع وسبعين ومائتين ، وأعلن أنه صنعه ليبدل دلالة قاطعة على أن ما يكثر منه المحدثون مما يسمى بديعا موجود من قديم فى القرآن والحديث وكلام الجاهليين والإسلاميين ، يقول :
د قدمنا من أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا فى القرآن الكريم واللغة وأخاديت الرسول - ﷺ - وكلام الصحابة والأعراب وغيرهم وأشعار المتقدمين من الكلام الذى سماه المحدثون البديع ، ليعلم أن بشارا ومسلما وأبا نواس ومن تقييلهم وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن ، ولكنه كثر فى أشعارهم فعرف فى زمانهم ، (٣) .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٦٣ ، ١٦٤

(٢) هو أبو العباس عبد الله بن المعتز المتوكل من الخلفاء العباسيين كان شاعرا مطبوعا

نشق على يد البرد وثعلب ، وأقام فى الخلافة يوما وليلة ثم قتل سنة ٢٩٦ هـ (انظر نزهة

(٣) البديع ص ٩

الألباء ص ١٦٠)

فقد تصدى لهم ابن المعتز بنقض دعواهم الباطلة مبينا بالبرهان أن البديع قديم في العربية ، بل إنه ليعمق في القدم حتى العصر الجاهلي ، وأن ما للمحدثين منه من أمثال بشار إنما هو إلا كنثار من فنونه فقط .

وجمل فنون البديع التي بنى عليها الشطر الأكبر من كتابه خمسة هي : الاستعارة ، والتجنيس والمطابقة ، ورد الأعجاز على ما تقدمها ، والمذهب الكلامي .

وهذه الفنون الخمسة الأساسية التي جعلها ابن المعتز عماده ، وقد تحدث بعدها عما سماه « محاسن الكلام » ، وقال إنها أكثر من أن يحاط بها ، وفصل الحديث في ثلاثة عشر منها : بدأها بالالتفات ، ثم الاعتراض ، والرجوع ، وحسن الخروج ، وتأكيده المدح بما يشبه الذم ، وتجاهل العاوف ، والهزل يراد به الجد ، وحسن التضمين ، والكناية ، والإفراط في الصفة ، وحسن التشبيه ، وإعانة الشاعر نفسه ، وحسن الإبداعات ، مع التمثيل لكل ذلك بالثابت من الشعر ومن كلام القدماء والمحدثين .

وهو بهذا ينفصل عن اللغويين الذين كانوا يزرون إزاء شديدا على المحدثين ، وربما كان الوحيد الذي شذ على ذوق اللغويين هو وابن قتيبة ، إذ لم يكن يتعصب للقدماء ضد المحدثين بل كان يسوى بينهم ، يقول : ولا نظرت إلى المتقدم من الشعر بعين الجلالة لتقدمه ، ولا إلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخره ، بل نظرت بعين العدل للفريقين ، وأعطيت كلا حقه ، ولم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ، ولا خص به قوما دون قوم ، (١) .

والكتاب يمتاز بدقته في اختيار الشواهد ، وإليه يرجع الفضل في أنه أول كتاب صنف في البديع ورسم فنونه ، بحيث أصبح إماما لكل من ألفوا في البديع بعده ومصباحا أضاء لهم الطريق .

ابن طباطبا (١) :

أهم مؤلفاته د عيار الشعر، ألفه لبيان الميزان الذي تقاس به بلاغة الشعر، وفيه يفرق بين الشعر والنثر، وأن الشعر لا بد له من استعداد خاص قبل الوقوف على عروضه ولا بد له من أدوات مختلفة كالنحو والصرف وأيام العرب وأمثالهم.

ويتحدث ابن طباطبا عن التشبيه (٢)، ويستقصى وجوهه وأقسامه ويتحدث عن التشبيهات المعيبة، والتشبيهات الغريبة والبديعة، كما لاحظ أن أدوات التشبيه: المكاف، وكأن، وتراه، أويكاد، أو تخاله، وبين موضع استعمال كل أداة.

وهذا البحث من أهم المباحث في كتابه فقد فصل القول في التشبيه وعرض للرائع منه والمعيب، وكأنه يعد التشبيه جوهر الشعر ولبه.

ويتحدث عما ينبغي من ملاءمة معاني الشعر لمبانيه وأن يخلو في افتتاحياته عما يتشامخ وخاصة في المديح، ويدعو الشعراء إلى تنسيق أبياتهم تنسيقاً دقيقاً بحيث تتماسك معانيها وألفاظها، ويشدد في وحدة السياق، وأن تترابط أبيات القصيدة حتى تغدو بناءً محكماً متشاكلاً، بل حتى تغدو كالجسد لا يمكن وضع عضو فيه مكان عضو آخر، فكل بيت ينزل في مستقره ويحل في موضعه بحيث لا يمكن التقدم به ولا التأخر عنه فيقول :

د أحسن الشعر ما ينتظم القول انتظاماً يتسق به أوله مع آخره، فإن قدم بيتاً على بيت دخله الخلل، فإن الشعر إذا أسس تأسيس فصول الرسائل القائمة بأنفسها، وكتابات الحكمة المستقلة بذاتها، والأمثلة السائرة الموسومة باختصارها، لم يحسن نظمه، بل يجب أن تكون القصيدة كلها كلمة واحدة

(١) هو أحمد بن طباطبا العلوي الأصبهاني من شعراء عصره وتقدم وتولى

(٢) عيار الشعر من ١٠ - ٣١، ٨٩ - ٩١

سنة ٣٢٢ هـ

وعلماء البلاغة يجعلون قدامة من أتمتهم ، ومن رواد التأليف البلاغى ،
فقد وصفه العلوى : « بأنه جواب البلاغة ، ونقادها البصير ، والمهيمن على
معانيها وَخِرْتُسْهَا الخبير » (١) .

أبو هلال العسكري : (٢)

ألف أبو هلال كتاب الصناعتين سنة ٣٩٣ هـ ، وقد افتتحه بمقدمة
نوه فيها بعلم البلاغة ، وأنه ضرورى لفهم الإعجاز ، وقد أثنى على كتاب
« البيان والتبيين » للجاحظ إلا أنه ينقده من جهة عدم ترتيبه ، فيقول :
« إن الإبانة عن حدود البلاغة وأقسام البيان والفصاحة مبشورة في تضاعيفه
ومنتشرة في ثناياه ، فهم ضالة بين الأمتة لا توجد إلا بالتأمل الطويل
والتصفح الكثير » (٣) .

وهو يجتهد فى أن يجمع أطراف الموضوع فى بحث منظم يبدأ فيه
بمناقشة التصورات العامة من بلاغة وفصاحة ، ويقرر الموازين والأقيسة
التي يقاس بها جيد الكلام من رديئه . ويناقش فيه الظواهر البيانية العامة
التي عرفها الفكر العربى الإسلامى من زمن متقدم كالإعجاز ، والإطناب ،
والتشبيهة ، وحسن الأخذ ، وحسن التأليف ، وما إليها ، ثم يشرح أبواب
البديع التي جمع ابن المعسر وقدامة طائفة منها وزاد عليها أبو هلال
أبوابا أخرى .

وجعل الكتاب فى عشرة أبواب ، باب لموضع البلاغة وحدودها وما
جاء فيها من أقوال السابقين ، والثانى : لتمييز الكلام جيده ورديئه ،
والثالث : فى معرفة حقيقة الكلام وترتيب الألفاظ ، والرابع : يتحدث

(٢) هو أبو هلال الحسن بن عبد الله

(١) الطراز ج ٢ ص ٣٧٨

بن سعيد العسكري وهو تلميذ أبى أحمد العسكري (ت سنة ٣٩٥ هـ) .

(٣) الصناعتين ص ٥

فيه عن حسن النظم وجودة الرصف ، والخامس : للإيجاز وكان متأثراً فيه بالرماني ، والسادس : جعله في سرقات الشعر ، والسابع : جعله في التشبيه مستفيداً فيه من الرماني وابن طباطبا ، وجعل الثامن في السجع والأزدواج ، وأدخل فيها فواصل القرآن مخالفاً بذلك الرماني والباقلاني ، وجعل التاسع لفنون البديع وهي عنده خمسة وثلاثون ، ويقول : إنه زاد على ما أورده سابقوه ستة فنون ، وجعل العاشر في ذكر مقاطع الكلام .

وفي كل تلك الفنون يكثُر الاستشهاد من القرآن الكريم ، وكأنه أدرك ما للشاهد القرآني من روعة وتأثير بمقارنته بالنصوص الشعرية والنثرية ، لذلك أكثر من الإشارة إليه وإيراده ، ثم المقارنة بين فنون القول فيه وفيها ، فيقارن مثلاً بين التشبيه في قوله تعالى : وَالْقَمَرَ قَدَرُ نَاهِ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ^(١) وبين قول ابن الرومي في ذم الدهر :

تَأْتِي عَلَى الْقَمَرِ السَّارَى نَوَائِبُهُ

حَتَّىٰ يُرَى نَاحِلًا فِي شَخْصِ عُرْجُونٍ

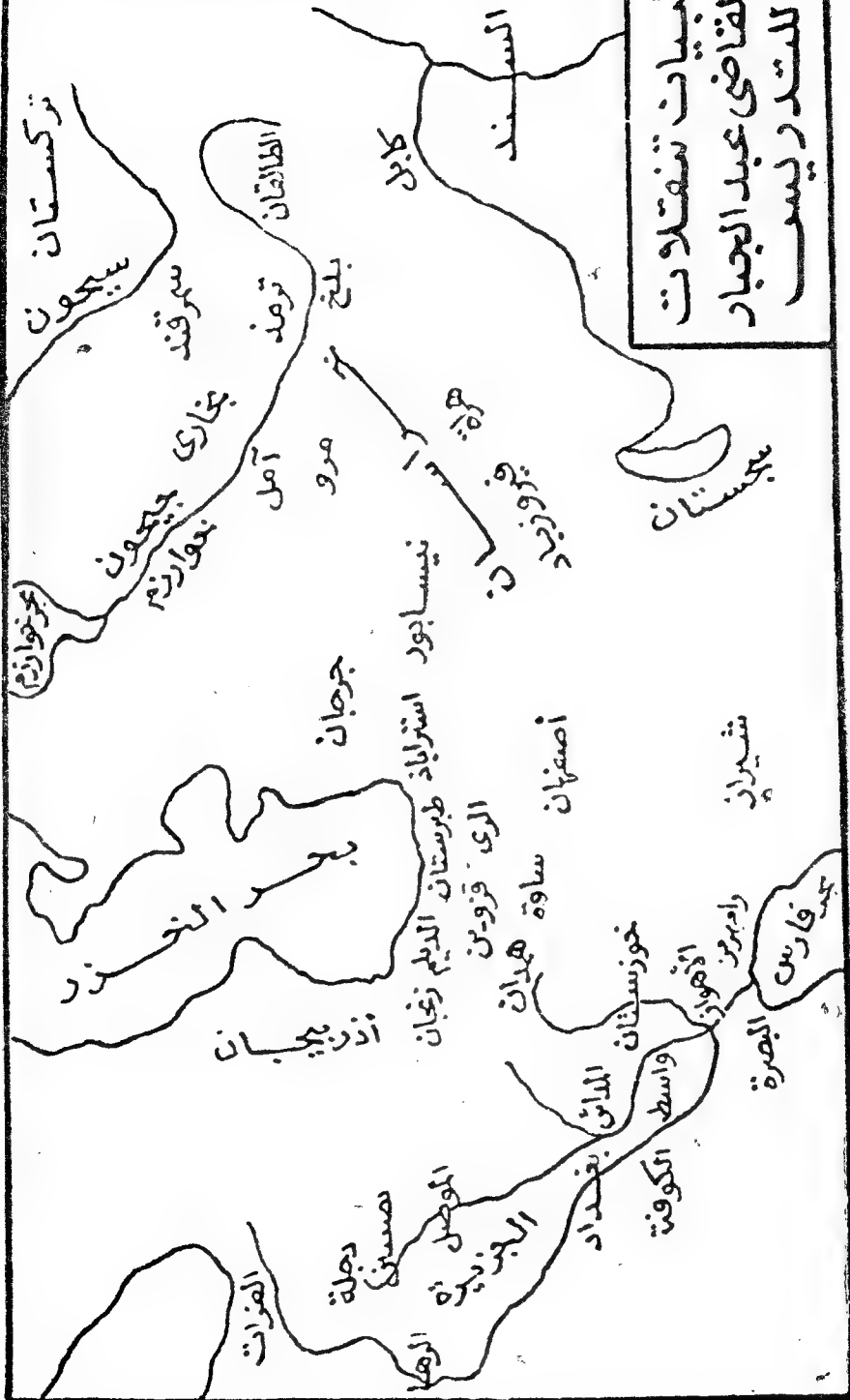
ويعلق على هذا بقوله : وأين يقع هذا من لفظ القرآن ؟ (٢) .

فالشاهد القرآني هو المثل الأعلى للفن البلاغي عنده ، لذلك وضعه على رؤوس الأبواب .

ومن المؤكد أن أبا هلال استقصى في كتابه صور البيان التي سجلها النقاد وأصحاب البلاغة حتى عصره ، وقد عني بالإكثار من الأمثلة مع تحليل أطراف منها تحليلاً يدل على رفاة حسه ، وصفاء ذوقه .

وفي ذلك القرن الذي شهد مولد التأليف والنشر ومطالع البحث في

لبيات تنفتلات
القاضي عبد الجبار
للتدريس



الفصل الأول

القاضي عبد الجبار وآثاره

١ — اسمه ونسبه :

هو قاضي القضاة عبد الجبار أحمد بن خليل بن عبد الله الهمزاني
الأسد آبازي .

نسب إلى بلاد عدة ، فقد نسب به بعضهم إلى أسد آباز ، وبعضهم إلى الري
وبعضهم إلى همدان .

فأما قولهم الأسد آبازي فنسبة إلى أسد آباز ، وهي مدينة مشهورة بينها
وبين همدان مرحلة واحدة نحو العراق عمرها أسد بن ذى السرو الحميري ،
وقد ذكره بذلك السبكي صاحب الطبقات الكبرى والأنساب للمعاني
وصاحب الأعلام (١) .

أما نسبته إلى الري فلأنها كانت البلد الكبير الذي نشأ فيه ودرس وألف
ووصل إلى أعلى مراتب الدولة — والري آنذاك بلدة عظيمة تحدث
الكثيرون عن غفاتها وتقدم العمران فيها ، وترجع أهميتها إلى وقوعها
في المنطقة الخصبة بين الجبال والصحراء ، لذلك كانت من أقدم العصور
طريق المواصلات بين غرب إيران وشرقها ، فتحها المسلمون في خلافة عمر
ابن الخطاب — رضى الله عنه — سنة ٢٢ هـ على يد نعيم بن مقرن ،
وابتدأت عهدها الزاهر في الإسلام منذ أن اختارها المهدي حين كان والياً
على المشرق مقرراً لإمارته سنة ٤١ هـ (٧٥٨ م) واستمرت في طريق
النمو والازدهار حتى أصبحت حاضرة إسلاميه كبيرة في القرن الرابع

(١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢١٩ ، الأنساب لسمعان ج ١ ص ٢١١ ط. حيدرآباد
الباكستان ، المهند ، الأعلام ج ٤ ص ٤٧ ، معجم البلدان ج ١ ص ٢٢٥ .

العامّة التي كان معظمها يعيش في بؤس وفاقة وخوف مستعر مما يجري من منازعات وحروب مستمرة بين السلاطين والأمراء والقواد وأتباعهم . وعند ما كانت الأموال تقل بين أيدي أمراء بني بويه ، كانوا يلجئون إلى البدعة السيئة وهي مصادرة أموال الوزراء والكبراء ، ومن يلوذ بهم أو ينتمى إليهم وباتت موردا أساسيا للأمراء والدولة ، وقد عدد صاحب ذيل تجارب الأمم ^(١) بعض حوادث المصادرات المشهورة : كمصادرة نخر الدولة للصاحب بن عباد ، وجمع من أصحابه وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار . ولعل هذا وذاك يعطينا صورة من الفساد والانحلال ، إلا أن كل هذه الاضطرابات السياسية والفوضى الاقتصادية لم يضعف من النهضة الثقافية والفكرية ، بل إن القرن الرابع الهجري يعتبر في طليعة العصور الإسلامية الزاهية من حيث الثقافة والفكر ، فقد كان المد الثقافي مستمرا حتى إننا نستطيع أن نقول إن الانقسام السياسي كان من أسباب النهضة الثقافية ، فقد حرص كل أمير ووزير أن يجمع في قصره عددا من المفكرين في شتى نواحي المعرفة والثقافة ، وإذا استطاع واحد من هؤلاء أن يجذب إلى ديوانه أدبيا مشهورا أو شاعرا معروفا ، فإنه يعد من دواعي نخره الشديد الذي لا يعادله نخر آخر ، ومن هنا ندرك مدى حرص الوزير صاحب ابن عباد على استقدام أبي الحسن عبد الجبار الهمداني إلى الري .

٣ — المنشأ والمربي :

ولد القاضي عبد الجبار في مدينة أسد آباد ، لكن كتب التاريخ والتراجم لم تتفق على تاريخ محدد لولادته ، ولقد ذكر بعض أصحاب المعاجم المحدثين ^(٢) أنه ولد سنة ٣٥٩ هـ ولعله نقل هذا التاريخ عن صاحب هدية

(١) السكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٤٠

(٢) معجم المؤلفين ج ٥ ص ٨٧

العارفين^(١) وهذا بين الخطأ ، يدل عليه إجماع المؤرخين عل أن القاضى كان معمرًا ، فقد عاش أكثر من تسعين عامًا وتاريخ وفاته ثابت تقريرا وهو سنة ٤١٥ هـ أو سنة ٤١٦ هـ ، فكيف يتفق التاريخان ؟

والمرجح أن ولادته كانت فى العقد الثالث بعد الثمانئة وذلك لسببين : أولهما : أن هناك اتفاقا على أن وفاته كانت فى إحدى السنوات ٤١٤ أو ٤١٥ أو ٤١٦ للهجرة مع الاتفاق أيضا على أنه جاوز التسعين من عمره .

ثانيهما : أنه من الثابت أنه روى عن عدد من العلماء والمحدثين فى تاريخ ميكر يتناسب مع ما قدرنا لولادته من التاريخ .

فقد ذكر القاضى فى أماليه^(٢) أنه قرأ على أبى يوسف يعقوب بن محمد بن يوسف النيسابورى وهو حاج سنة ٣٣٩ هـ .

وعبد الرحمن بن حمدان بن عبد الرحمن بهمدان سنة ٣٤٠ هـ .

وأبى بكر محمد بن أبى زكريا الفقيه بهمدان سنة ٣٤٠ هـ .

وأبى محمد بن عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس بأصفهان سنة ٣٤٥ هـ .

وأبى طالب على بن الحسين بن على بن الحسن بقرية أوز من براهر من

سنة ٣٤٥ هـ .

وأحمد بن إبراهيم بن يوسف التيمى بأصفهان سنة ٣٤٥ هـ .

وأبى بكر بن الحسن الأنبارى بالبصرة سنة ٣٤٦ هـ .

وهكذا فقد كان القاضى جادا فى طلب العلم من سنة ٣٣٩ هـ يسمع الحديث ويكتب الأمالى عن كبار العلماء والمحدثين ، ويتنقل إليهم فى البلاد

(١) ج ١ ص ٤٩٨ .
(٢) أنظر أمالى القاضى المسمى (نظام الفوائد وتدريب المراد للرائد) مصور بداو الكتب المصرية رقم ٢٨٠٨٦ فى الورقات الآتية من المخطوط على التوالى (٨٧ ، ١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٣ ، ١٧ ، ٥٧ ، ١٤٩) على حسب ترتيب الشخصيات فى نهر الصفحة .

التي يدرسون فيها أو يملون ، وهذا يجعلنا نقدر أن ولادته كانت حوالى سنة ٣٢٠ أو ٣٢٢ هـ على أبعد تقدير (١) .

تلقى القاضى دروسه الأولى فى أسد أباد وقزوين على يد علماء معروفين منهم الزبير بن عبد الواحد الحافظ الثقة المتوفى سنة ٣٤٧ هـ (٢) ، وأبو الحسن بن سلمة القطان المتوفى سنة ٣٤٥ هـ ، ثم انتقل إلى همدان سنة ٣٤٠ هـ ، وسمع الحديث فيها عن عدد من الثقات منهم : أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب (٣) .

وشد الرحال بعدها إلى أصفهان حوالى سنة ٣٤٥ هـ ، فقرأ على أبي محمد عبد الله بن جعفر بن فارس المتوفى سنة ٣٤٦ هـ (٤) ، ثم استقر به المطاف فى البصرة وهى حينئذ مركز كبير من مراكز الدرسات الإسلامية والاعتقادية بوجه خاص والمعتزلة مكانة كبيرة فيها ، وكان نزوله بها حوالى سنة ٣٤٦ هـ ، وقد سمع فيها عن عدد من العلماء ومنهم بعض المحدثين ، مثل أبى بكر محمد بن الحسن بن الفرج الأنبارى (٥) .

وفى البصرة تحول القاضى عن مذهب الأشاعرة إلى مذهب الاعتزال ، وكان تحوله إثر تعرفه على أبى اسحاق بن عياش عالم المعتزلة المشهور (٦) .

ومنذ ذلك التاريخ حدد القاضى اتجاهه الفكرى ، ثم انتقل إلى بغداد ليدرس فيها على الشيخ أبى عبد الله البصرى ويقيم عنده ويدرس فيها بعد ذلك ، ثم تركها فى أوائل سنة ٣٦٠ هـ ، وانتقل إلى رامهرمز ليمدأ فيها

(١) قاضى القضاة عبد الجبار ص ٢٣ .

(٢) الأنساب ص ٢١١ ، تاريخ بغداد ج ٨ ص ٤٧٢ .

(٣) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ . (٤) الأنساب ص ٤١٥ .

(٥) الأنساب ص ٢١١ ، لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ ، قاضى القضاة ص ٢٤ .

(٦) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ — مخطوط يدار الكتب رقم ٢٧٦٢٥ ب .

الإمام كتابه الشهير « المغني » في مسجد أبي محمد الرامهرمزي الذي جلس فيه للتدريس .

ورامهرمز (١) وقتئذ إحدى معاقل الاعتزال المشهورة .

والغالب أن أبي الحسن عبد الجبار بقي في هذه البلدة حتى استدعاه صاحب الري ، ويقال إن ابن عباد استدعاه من بغداد حيث كان يدرس فيها ، ولعله آنذاك ينتقل بين رامهرمز وبغداد .

وقد أمضى القاضي في الري بعد انتقاله إليها بطلب من صاحب حتى سنة ٥٣٨٥ هـ ، ولم يخرج منها إلا إلى الحج في سنة ٥٣٧٩ هـ ، وإلى بعض البلاد المجاورة (٢) .

وقد اختلف كتاب الطبقات والتراجم في تحديد وصول القاضي إلى الري ، حدد الحاكم (٣) أبو السعد سنة ستين بعد الثمانمائة هجرية ، وأما ابن الأثير فقد أشار إلى أنه في سنة ٥٣٦٧ هـ ، خلع على القاضي عبد الجبار بن أحمد بالري وولى القضاء بها وبما تحت حكم مؤيد الدولة من البلاد (٤) .

وكانت إقامة القاضي في الري طويلة تخللها رحلات مفيدة إلى البلاد المجاورة حيث كان يقوم بالإماماء والتدريس وبخاصة بعد أن اعتزل القضاء ، فقد غادرها إلى أصفهان ليدرس بها كتاب « المغني » ، كما ذهب إلى العسكر (٥) والعسكر آنذاك من مراكز الاعتزال الهامة .

أما بالنسبة لوفاته فقد اجتمع المؤرخون وأصحاب التراجم على أنه عمر طويلا ، كابن الأثير وابن المرتضى ، والحاكم ، والسبكي ، والسمعاني . إلا أنهم اختلفوا في السنة التي توفي فيها ، فابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٥٤١٤ هـ (٦)

(١) مدينة مشهورة بنواحي خوزستان . (٢) قاضي القضاء عبد الجبار ص ٢٥ .

(٣) شرح عبون المسائل ورقة ٧٥ (٤) السكامل ج ٧ ص ٩٤ .

(٥) بلدة من نواحي خوزستان نسب إليها كثير من أولي العلم

(٦) السكامل ج ٩ ص ١٢٤

ومنهم من ذكر أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ومن هؤلاء الخطيب البغدادي (١) ،
والسماعي (٢) ، ومنهم من ذكر كلا الاحتمالين ومنهم الحاكم (٣) ، والأقرب
أن وفاته كانت سنة ٤١٥ هـ لاتفاق معظم المؤرخين على ذلك التاريخ .

٤ — شخصية :

أهم ما يمتاز به هذا الرجل العظيم شخصيته الجادة الهادفة ، فلم يعرف
عنه أنه انغمس فيما انغمس فيه بعض رجال الدولة من مجون وترف ، وإنما
كانت حياته منذ أن تحول إلى عقيدة التوحيد والعدل تطمح إلى هدف نشر
هذه العقيدة والدفاع عنها ، ولم يعرف عنه كل منذ بدأ التدريس حتى
لقى الله تعالى .

وكانت مجالس اللهوشانة إذا ذاك ومستساغة حتى من قبل الكثير من
القضاة والوزراء وكبار رجال الدولة ، وتحكى لنا كتب الأدب كثيرا من
قصص هذه المجالس فقد ذكر الثعالبي حين عرض حديثه عن القاضي التنوخي
إذ يقول : « ويحكى أنه كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى ،
ويجتمعون عنده في الأسبوع مرتين على أطراح الحشمة والتبسط في
التقصيف والخلاعة وهم : ابن قريعة ، وابن معروف ، والقاضي التنوخي ،
وغرهم ، وما فيهم إلا أبيض اللحية طويلا ، وكذلك الوزير المهلبى ، فإذا
تكامل الأنس ، وطاب المجلس ، ولذ السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه
وهبوا ثواب الوقار للعقار ، وتقلبوا في أعطاف العيش بين الحففة والطيش ،
ووضع في يد كل واحد منهم كأس ذهب من ألف مثقال إلى مادونها يملوءة
شرابا فيخمس لحيته فيه ، بل ينقعها حتى يشرب أكثره ، ويرش بها بعضهم
على بعض ، ويرقصون أجمعهم ، وعليهم المصبغات ومخاق البرم (نوع من

(١) تاريخ بغداد ج ١ ص ١١٥

(٢) الأنساب ج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ (٣) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥

الشياب) ، ويقولون كلما يكثُر شرايهم هو هو ، وإياهم عنى السرى بقوله :
مجالسُ ترقصُ القضاةُ بها إذا انتَشَسُوا في مخاصِنِ البرم (١)

وقد تكون في هذا التصوير مبالغة إلا أنه لا يؤثر في حقيقة وجود
هذه المجالس التي تضم كبار رجال الدولة والصاحب بالذات ، ولا شك أن
القاضى يستطيع لو أراد أن يحضر هذه المجالس إلا أننا لا نقع على ذكر له
بين الندماء ، ولعل الجميع كانوا يعرفون عنه هذا الخلق والانصراف إلى
العلم والتدريس ولذلك كان الصاحب يكرر قوله : « إن الناس تشرف بالعلم
والعلم يشرف بقاضى القضاة » (٢) .

وحياته الأولى لم تعرف عنها شيئا والغالب أنه لم يكن من أصلا ب
عائلة غنية ، فقد ذكر ابن حجر أن أباه كان حلاجيا (٣) . وذكر الحاكم
أبو السعد (٤) أن أبا حامد إسحاق بن التجار أحد تلاميذ القاضى كان يحكى
من أحواله في العلم والتعشق شيئا عظيما .

وتؤكد بعض الروايات أن القاضى أصبح بعد اتصاله بالصاحب ذا غنى
وثروة ، ويستدل أصحاب هذه الروايات على ذلك بأمر من منها : الأموال
الكثيرة التي صادرها منه فخر الدولة بعد وفاة الصاحب بثلاثة آلاف
درهم ، وحاولت هذه الروايات أن تصور أن هذا المال جاءه من غير وجه
الحق ، بل لقد صرح بعضهم بالتهمة ، وغمز ابن حجر قائلا : إنه لم يكن
محمودا في القضاء (٥) وأضاف نقلا عن التوحيدى : وقرأت في الإمتاع
والمؤانسة للتوحيدى كان من سواء همدان وكان أبوه حلاجيا ، واتصل بابن
عباد ، وولى القضاء ، وحصل المال حتى ضاهى قارون في سعة المال ،

(١) يتيمة الدهر (ط الصاوى سنة ١٩٢٤) ج ٢ ص ١٠٩ ، ٣١٠ .

(٢) مطلع البدور وجمع البعور ج ٣ ص ٤ (٣) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٧

(٤) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥ (٥) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ ، ٣٨٧

وهو مع ذلك نفل الباطن ؛ خبيث المعتقد ، قليل اليقين .

وهذه الروايات بعيدة عن الصواب لأننا نشم منها رائحة الهوى والتعصب المذهبي ، لأن ابن حجر ينقل عن التوحيدى المعروف بكراهيته للصاحب بن عباد وكل من حوله ، وكثيرا ما حاول أن يفض من قيمة القاضي في كتابه « مثالب الوزيرين » ، (١) .

والدليل على ذلك أن الإجماع بين المؤرخين على أن القاضي كان شديداً في أحكامه على الظلمة بل إنهم ذكروا أنه يقول بدخول المرء النار على أربعة دنائير كما أشار إلى ذلك حتى خصومه ، هذا بالإضافة إلى ما كان يتمتع به من شخصية هادفة لاتعرف الراحة أو الدعة أو المجون ، وشخصية من هذا الطراز يبعد أن تعيش على الرشاوى والظلم (٢) .

وحتى إذا اعتبرنا أن مبلغ الثلاثة آلاف درهم الذى صودر عليه القاضي كان مبلغا كبيرا ، وأنه جمع أموالا كثيرة فإننا لاستغرب ذلك ولا نستبعد أن يكون حاله ميسورا وهو قاض للقضاة فقد كان القضاء من الوظائف الهامة ، لذلك رفع الخلفاء العباسيون من رواتبهم حتى لا يتطلعوا إلى أموال الناس ، أو يقبلوا الرشاوى ، وقد ذكر القلقشنذى (٣) أن راتب قاضى القضاة بلغ مائة دينار فى الشهر عدا المخصصات الأخرى ، وهذا مبلغ لا يستهان به وبخاصة بالنسبة لرجل لم يعرف عنه الإسراف والتبذير ويميل إلى التقشف والزهد وليس إلى الترف والرفاهية كما ظن بعضهم (٤) .

وبما تميز به القاضي اعتداده الشديد بنفسه واعتزازه بعلمه وشخصه ، من أجل ذلك كان الوزراء ورجال الدولة البويهية وعلى رأسهم الصاحب

(١) حيث يقول فى وصفه وهو يقف أمام الصاحب : « والهمذانى مثل الفأرة بين يدى السور وقد تضائل وقع لا يصعد له نفس إلا ينزع تذلا وتقللا ، هذا مع كبره فى مجلسه مع نذالته فى نفسه (مثالب الوزيرين ص ٩٥) . (٢) قاضى القضاة ص ٣١

(٣) صبح الأعشى (ط . دار مكتب ج ٣ ص ٥٢٢) (٤) المعزلة ص ٢٣٣ .

بن عباد يعاملونه بكل احترام وإجلال ، ويقدمونه في مجالسهم ، وقدرى الحاكم عنه بهذه المناسبة : « أنه كان يتواضع مع أصحابه ويتكبر عن العوام وأصحاب السلطة » (١) .

٥ - القاضي والصاحب :

أمضى القاضي فترة كبيرة من حياته في ظل الدولة البويهية ، وكان علاقة القاضي بالصاحب وثيقة - وهو الوزير الذى يعد من أعظم وزراء بني بويه عموما - وهو الذى استقدمه ليشغل منصب قاضى القضاة سنة ٣٦٧هـ ، وقد بقي فيه حتى عزله نجر الدولة بعد وفاة الصاحب سنة ٣٨٥هـ .

وابن عباد هو أبو القاسم اسماعيل بن أبى الحسن بن عباد الطالقاني ، أحد كتاب الدنيا الأربعة ولد سنة ٣٢٦هـ ، وتوفى سنة ٣٨٥هـ وقد وزر لمؤيد الدولة منذ سنة ٣٦٦ حتى سنة ٣٧٣هـ ، ثم وزر لفخر الدولة حتى توفى سنة ٣٨٥هـ (٢) .

وشهرة الصاحب لا ترجع إلى كونه وزيرا بقدر ما ترجع إلى أنه كان يعد أديبا كبيرا وواحد من كبار المشتغلين بالعلم والثقافة ، وبلغ من اهتمامه بالثقافة أنهم حدثوا بأن كتبه كانت تنقل على أربعائة جمل ، وأنه كان يجتمع على بابهِ من العلماء والأدباء والشعراء ما لا يجتمع على أبواب الخلفاء والسلاطين ، وكانت له معهم مناظرات ومساجلات .

درس الصاحب الأدب على أحمد بن فارس اللغوى ، أما اتجاهه في أصول العقائد فلا شك أنه كان من كبار مناصرى المعتزلة ، وكان يابجا إلى الترغيب والإغراء فلا يوظف أحدا إلا من جراه في مذهبه ، وقال بقوله « أرسل إلى أحدهم - ويبدو أنه طلب معاونته - يقول : من نظر لدينه

(١) شرح عيوت المسائل ورقة ٧٥ . (٢) أعيان الشيعة ج ١١ ص ٣٢٢ .

نظرنا لدنياه ، فإن آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد ، وإن أقمت على الجبر فليس لك شرك من جبر ، (١) .

بل كان داعية لمذهب العدل والتوحيد ويظهر ذلك في رسالته إلى أهل الصيمرة (٢) يدحهم فيها لكونهم من أهل العدل والتوحيد فيقول : دكتابي يا أخواني ومشايخي — عن سلامة تجمع النفس والدين ، والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على النبي محمد وآله أجمعين ، وصل كتابكم ، فسرني بما دل عليه من استقامة أحوالكم وسألته أن يبلغكم في دينكم ودنياكم غاية آمالكم ، إذ كنتم بحمد الله ومنه وطوله وفضله المشتهرين بالذب عن توحيد الله وعدله وصدقته في وعيده ووعدده ، (٣) .

ولقد كان حريصا على تعيين رجال الاعتزال في مناصب الدولة ، حتى بلغ به الأمر أحيانا أنه كان يشترط على من يريد تعيينهم في المناصب الكبيرة للدولة أن يتحولوا إلى الاعتزال كما فعل مع أبي جعفر البحات ، ومحمد بن الحسن الزوزنى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ (٤) .

والصاحب لم يكن مجرد حاكم يتعصب لمذاهب أو عقيدة معينة ، وإنما كان متضلعا في مذهب الاعتزال ، فقد درس على الشيخ أبي عبد الله البصري أستاذ قاضي القضاة ، وناقش عدد كبيرا من رجال الأشاعرة كابن فورك وأبي إسحاق الأسفراييني ، كما استقدم رجال الاعتزال وعلى رأسهم القاضي ليمسكوا بزمام الدولة ، ثم إنه خلف لنا مؤلفات ضخمة وعديدة في نصرة مذهبهم منها : الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعدل ، والتذكرة في الأصول الخمسة (٥) .

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٨٦ ، المعتزلة ص ٢١٠

(٢) لذة بين ديار الجبل وديار خوزستان على يسار الزهاب من همدان إلى بغداد ، رسائل

الصاحب ص ٢١٩ (٣) رسائل الصاحب بن عباد ص ٢١٩

(٤) الطبقات الكبرى لابن أبي شيبة (ط الحسينية ج ٢ ص ١٤٧) (٥) قاضي القضاء ص ٣٥

أما العلاقة بين القاضي والصاحب : فكتب الأعلام والتراجم لاتذكر شيئاً عز بدء العلاقة بينهما وإن كانت تجمع على أن من بواكير أعمال الصاحب بعد توليته الوزارة أنه استدعى أبا الحسن عبد الجبار وولاه منصب القضاء ، وأنه احتفى به احتفاء خاصا ، وأنشأ تقليداً جديداً في العهد إليه فقد كتب العهد بخطه على ورق سمرقندى جميل ، وكان يقال إنه سبعمائة سطر ، وله غلاف من الأبنوس يطبق كالأسطوانة الغليظة ، وكان هذا العهد لفارسته أحد الهدايا التي قدمت للوزير نظام الملك^(١) بعد ذلك في القرن الخامس الهجرى مع هدايا أخرى .

ويحسن أن نأتى بيسير من نصوص العقدين ، لنستدل ونتبين كيف كان القاضي في عصره ومكانته من معاصريه عامة والصاحب ورؤوس الدولة بخاصة وهم من هم عزة ومجداً وشرفاً ، وكانت الدولة تعلق عليه الآمال السكبار .

أما العهد الأول فكان عما فيه : هذا ما عهد مؤيد الدولة أبو منصور بن ركن الدولة أبى على مولى أمير المؤمنين إلى عبد الجبار بن أحمد حين ولاه قضاء القضاة بالرى ، وقزوين . وسهروردى ، وقم ، وسأوة ، وما يجرى فيها ويتصل بها ، علماً بما لديه من علم يهتدى بأضوائه ، وورع يستقى بأنوائه وكفاية يكنفها الحلم والحجى ، وأمانة يبعثها النسك والتقى ، وموقع فى عليّة أهل الدين ترمقه النواظر ؛ ومكان من صفوة المسلمين تعقده الخناصر .

وبعد أن يشيد به هذه الإشادة التى يظهر فيها تعظيمه وتوقيره ومكانته العلمية بين معاصريه يصدر إليه الأوامر والإرشادات والتنبيهات ،

(١) الطبقات الكينى ج ٣ ص ٢٣٠ ، الحضارة الإسلامية لآدم متر ترجمة محمد

عبد الهادى أوريدة .

كلها تدور حول القضاء بالعدل ومراعاة القرآن والسنة وحسن اختيار
القضاة... الخ^(١)

وأما العهد الثاني : فما كان فيه : هذا ما عهد مؤيد الدولة أبو منصور بن
ركن الدولة أبي علي مولى أمير المؤمنين إلى عبد الجبار بن أحمد ألفاه الكافي
فيما استكفاه ، الوافي بما قلده واسترعاه ، قد نهض من قضائه بما أحمد فيه
رضى مسعائه مؤدياً حق الله بالأخذ بالعدل والحكم بالفصل ، والقضاء
بموجب الدين ومقتضاه ، والإمضاء على سنن الشرع ومقتضاه ، لا يميل به
هواه عند الارتياح ، ولا تختلف مغزاه في الاعتبار والاجتهاد ، الورع
مركبه وسبيله ، والحق مقصده ودليله ، قد ضربت بحسن مذهبه الأمثال ،
وشدت إلى اقتباس علمه الرجال . فرأى أن يضيف له إلى ما يليه من أحكام
ملكته الحكم على آنف ما استضافه بأمر أمير المؤمنين الطائع بالله ، أزال
الله بقاءه إلى ملكته من جرجان ، وطبرستان ، وما يجري مع أعمالهما ،
وبعد من سفوحهما وجبالهما ، بر ذلك وبحره ، سهله ووعره ، متمسكاً رعية
هذه البلاد بكفائته ، قاسماً لهم حظوظهم من رعيته ودرايته ، فأولى الولاية
من جمع فيه الحلم والحجى ، وأكفى الكفاة من أجمع عليه في العلم والتقى
والله ولي الخيرة فيما يراه ، والبركة فيما أمضاه ، إنه سميع بصير وعلى كل
شئ قدير . .

ثم يوجه إليه التنبهات والإرشادات ، كالسابقة^(٢) .

ويبدو واضحاً من العهدين أن وظائفه تشمل بالإضافة إلى الإشراف
الكلى على القضاء ، والأحكام القضائية ، الميراث والتركات ، ورعاية
الآيتام ، والإشراف على الوقف ، والإشراف على سك النقود .

(١) رسائل صاحب بن عباد ص ٤٢ — ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٤ وما بعدها .

توطدت الصلات بين صاحب والقاضى ، ونشأ بينهما احترام عميق وإجلال من صاحب للقاضى مع إدلال القاضى بعليه وشخصه لدرجة أنه استقبله يوماً ولم يترجل له وقال : أيها صاحب ، أريد أن أترجل للخدمة ، ولكن العلم يأبى ذلك^(١) ، وكان صاحب يعطى يمينه لمؤيد الدولة ويساره للقاضى ، ولا ينسى أن يظهر شعوره له فى المناسبات المختلفة فيعتز به إذامات له قريب ، ويذكره فى رسائله باحترام زائد فيقول : د قاضى القضاة الأجل — أدام الله بقاءه وأحسن عزاه . . . وبلغنى نفوذ القضاء فى الحال — رحمه الله — فشاركك أفضى القضاة فيما مس قلبه . . . وقاضى القضاة أدام الله تأييده . . .^(٢) .

وبالمقابل كان القاضى يحرص على حضور درس صاحب إذا جلس للدرس ، ويستشهد بآرائه فى كتبه ويعلن استفادته من عبارته الأدبية ، وقد أشار إلى ذلك فى آخر أجزاء د المعنى ، فيقول : ولعل قائل يقول : إن بين أوائل الكتاب وبين أواخره فى الاختصار أو النظم فى تهذيب اللفظ وترتيب المعانى فرقاً ، والعلّة فى ذلك ظاهرة لأننا ابتدأنا بأملائه فى مسجد شيخنا أبى محمد عبد الله بن العباس بن رامهرمز عند قصد حضرة صاحب الجليل كافى الكفاة — أدام الله عمارة الدين والدنيا ببقائه — فلما وصلنا إلى حضرة تحفيظنا سعادة مجالسه فى العلم ، فلا يستنكر تغيير اللفظ والمعنى فيما أمليناه لهذا الوجه^(٣) .

ودوام الصفاء من المحال فقد ذكر كتاب التراجم والتاريخ ما يشوب هذه العلاقة وقالوا : إن القاضى أباً الحسن رفض الصلاة على صاحب أو أترحم عليه لأنه مات من غير توبة^(٤) ، ولا بد لمرتكب الكبيرة فى

(١) معاهد النصيب ج ٤ ص ١١٧ .

(٢) رسائل صاحب ص ١٣٩ . (٣) المعنى ج ٢٠ ص ٢٥٨ = ٢٥٩ .

(٤) ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢ ، الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ٤١ ، أعيان الشيعة ج ١١ .

ص ٤٤٥ (طه مشق) ، مذاهب التفسير لجولد تسهر نشر الخانجى ص ١٨٩ .

مذهبهم من التوبة حتى لا يكون حكمه الخلود في النار . قلوا : فنقم عليه
نخر الدولة لذلك وقبض عليه وعزله عن منصبه ، وصادره على ثلاثة
آلاف درهم ^(١) .

ولكن هذا في الواقع لا يفسر سبب عزله ومصادرة أمواله ، بمقدار
ما يفسر عادة أصحاب السلطان في ذلك الوقت بمصادرة كبار رجال الدولة عند
عزلهم أو عند وفاتهم والغضب عليهم في بعض الأحيان حتى عدت المصادرة
من الموارد الهامة للأمراء ، والسلاطين سواء كان ذلك لاعتقادهم أن ثروات
هؤلاء قد ساقها إليهم منصبهم الكبير ، أم لمجرد الحصول على المال ، وخشية
أن يؤلف هؤلاء المعزولون الناس بأهوالهم ، ويعد أن يكون نخر الدولة
قد صادر القاضي وعزله لقلّة وفائه للصاحب وقد قام بعد ذلك بمصادرة
أموال الصاحب نفسه ، ويظهر أن ما أصاب القاضي كان بسبب قربته من
الصاحب . فعندما قرر نخر الدولة مصادرة أموال الصاحب قرر كالعادة
آنذاك أن تشمل المصادرة جميع الأشخاص الذين كان الصاحب يخصهم
بالرعاية والتقديم ، فالقاضي راح ضحية صلته الوثيقة بالصاحب ، وعلق
ابن الأثير على ذلك بقوله : دقبح الله خدمة الملوك هذا فعلهم مع من
نصح لهم ، فكيف مع غيره ، ^(٢) .

وقد يكون هذا أقرب مما فسرهُ أحد الباحثين ، فقال ^(٣) : وكيف يقول
القاضي لا أرى الترحم عليه من غير توبة وهو معتزلي كالصاحب . ومن
غلاة الاعتزال ونخر الدولة معتزلي أيضاً ؟ لكن لعل مارآه من انقلاب
السلطان واختلافه — جعله يظن أن مثل هذا القول يسر ولى الأمر ومع
ذلك لم ينبج من نقمة نخر الدولة الذى قبض عليه وقرر عليه ثلاثة
آلاف درهم ،

(١) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٧ ، معجم الأدباء ط مصر ج ٦ ص ٢٢٩

(٢) الكامل ج ٩ ص ٤١

(٣) المعتزلة ص ١٢٢

لأن ذلك رأى فيه نسبة القاضي إلى التفاق والرياء وهذا مما لم يهد فيه أو ينقل عنه.

٦ - منزلته العلمية :

القاضي عبد الجبار من أئمة المعتزلة وشيوخهم وقد أجمع الذين أرخوا له على علو كعبه في الاعتزال .

قال عنه صاحب مطلع البدور ومجمع البحور : : وكان صاحب يقول : الناس يتشرفون بالعلم والشرف والعلم يتشرف بقاضي القضاة (١) .

وقال السمعاني في وصفه : : وصاحب المعتزلة له التصانيف الشهيرة وعمر العمر الطويل حتى ظهر له الأصحاب (٢) .

وقال السبكي : : وهو الذي تلقبه المعتزلة بقاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره ، كان إمام الاعتزال في زمانه ، وله التصانيف السائرة ، والذكر الشائع بين الأصوليين ، عمر دهرًا طويلا حتى ظهر له الأصحاب وبعد صيته ورحل إليه الطلاب (٣) . ووضع الحاكم أبو السعد على رأس الطبقة الحادية عشرة من رجال الاعتزال (٤) .

ونقل عنه ذلك ابن المرتضى (٥) .

وأحصى الذهبي رؤساء الفرق والمذاهب والاتجاهات الأدبية في القرن الرابع ، فوضع قاضي القضاة على رأس المعتزلة وقال : : كان رأس الأشعرية في هذا العصر أبو إسحاق الأسفراييني ، ورأس المعتزلة القاضي عبد الجبار ، ورأس الرافضة الشيخ المفيد ، ورأس الكرامية محمد بن الهيثم ، ورأس

(٢) الاساب ج ١ ص ٢١١

(١) ج ٣ ص ٤

(٤) شرح عيون المسائل ورقة ٧٥

(٣) الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢٠٩

(٥) المنية والامل ص ٦٦ .

القراء أبو الحسن الحمصي ، ورأس المحدثين الحافظ عبد الغني أبو سعيد ،
ورأس الشعراء أبو عمر بن دراج ، ورأس المجودين ابن البواب ، ورأس
الملوك ابن سيكتكين ، (١)

فأهم ما امتاز به القاضي عبد الجبار أنه كان شيخ مشايخ الاعتزال في
القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس ولم يتهياً للاعتزال بعده من
يصل إلى مثل مكانته ومقامه .

وقد بدأ أبو الحسن حياته الفكرية أشعريا ، ثم تحول إلى الاعتزال ،
ولم تذكر الكتب التي أرخت له سبب تحوله ، ويمكن تحديد تاريخ تحوله
والمكان الذي تحول فيه . فقد ذكر الحاكم أبو السعد أن ذلك كان في
البصرة ، وقد ذكر القاضي في أماليه أنه كان هناك سنة ٣٤٦ هـ حيث تلقى
الحديث عن بعض المحدثين هناك ، وعلى هذا يكون التحول إلى الاعتزال
وهو في الرابعة والعشرين من عمره تقريبا . ولا ريب أن القاضي تأثر
ببيئة الاعتزال في البصرة وبمن التقى بهم من رجال الاعتزال .

وهذا التحول لم يكن بالمعنى العميق كالذي حدث للأشعري حين ترك
الاعتزال إلى مذهبه الجديد والذي حدث وهو في سن الأربعين أو بعدها ،
كما أنه ليس بالتحول الذي للإمام الغزالي فانتقل به من طور إلى طور . .
لقد كان القاضي عبد الجبار حين حصل له شابا في مقتبل العمر لم يتوغل
بعد في الدراسات العقلية والكلامية ، ولم يتسع أفقه الفكري إلا في البصرة
عندما تعرف على كبار رجال الاعتزال وعلى رأسهم أبو اسحاق بن عياش ،
وأبو عبد الله البصري ، وكان للشيخ عبد الله البصري أثره في فكره
وسلوكه ، إذ أنه أعجب بورعه وزهده وبلغ من احترامه أنه طلب أن
يقرأ فقه أبي حنيفة عليه فرفض وقال : أنا في الحنفية فكأن أنت في

الشافعية ، فنزل القاضى على رأيه . فالقاضى أبو الحسن لم يكن قد تحدد اتجاهه من أصول العقائد بعد حتى يسمى تحوله عن الأشعرية تحولا بالمعنى العميق لهذه الكلمة (١) .

ولم يكتف بالتمحيق فى دراسة الاعتزال ، بل تناول فى دراساته أنواع العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير وعلم جدل وخلافها .

فى علم الكلام يقول الحاكم . « وليس تحضرنى عبارة تنبئ عن محله فى الفضل وعلو منزلته فى العلم ، فإنه الذى فتق الكلام ونشره ، ووضع فيه الكتب الكثيرة الجليلة التى سارت بها الركبان ، وبلغت الشرق والغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله ، وطال عمره مواظبا على التدريس والإملاء حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صوته ، وعظم قدره وإليه انتهت الرياسة فى المعتزلة حتى صار عالمها وشيخها غير مدافع ، وصار الاعتماد على كتبه ورسائله ، ونسخت كتبه من تقدم من مشايخ ، (٢) »

وفى أصول الفقه : يتحدث ابن خلدون عن أفضل ما كتب فيه على طريقة المتكلمين ، فيجعل لكل من الأشعرية والمعتزلة فى ذلك كتابين ، البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفي للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد للقاضى عبد الجبار وشرحه المعتمد لأنى الحسين البصرى ، ثم يقول : وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه ، (٣) »

بل إن الزركشى لا يرى أن أحد يستحق الذكر بعد الشافعى غير الباقلاني ، والقاضى عبد الجبار ، ويكاد أن ينسب الناس بعدهما إلى التقليد فى هذا الفن

(١) قاضى القضاة عبد الجبار من ٤٣ ، ٤٤ ،

(٢) شرح عيون المسائل ج ١ ورقة ٧٥ ، المنية والأمل من ٦٦

(٣) تراث الإنسانية من ٩٨٤ ، مقدمة ابن خلدون ج ٣ من ١٠٣١

فيقول بعد أن أوضح جهود الشافعي في تفهيد هذا العلم : « وجاء من بعده ،
فبينوا وأوضحوا وشرحوا حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن
الطيب ، وقاضي المعتزلة عبد الجبار ، فوسعا العبارات وفككا الإشارات
وبينا الإجمال ورفعوا الإشكال ، واقتنع الناس بآرائهم ، وساروا على
أخذ نازهم فخرروا وقرروا ، وصوبوا وصوروا فجزاهم الله خير الجزاء ،
ثم جاءت طائفة أخرى من المتأخرين فحجروا ما كان واسعا ، (١) .

والواقع أن نظرة واحدة في فهرس الكتب التي ألفها القاضي وأملأها
على تلاميذه ، تبين مدى ثقافته الغزيرة ، وإطلاعه الواسع ، ومنزلته الكبيرة
في الفكر الإسلامي القائمة على المشاركة في شتى فروع الثقافة الإسلامية ،
وعلى الدفاع عن الإسلام ، ورد مطاعن الطاعنين .

٧ - شيوخه وتلاميذه :

القاضي في سبيل تحصيل العلم تنقل من بلد إلى بلد ، وسمع من كبار العلماء
المشهورين آنذاك ، وظاهرة التنقل في ذلك العصر ظاهرة شائعة في المحيط
الإسلامي ، فقد كانت الدولة الإسلامية شاسعة وحواضر الثقافة موجودة
في كل مكان ، وغالبا ما كانت المساجد هي المقر المعتاد لهذه المجالس العلمية
والثقافية وكثيرا ما كان البلد يتخصص في فرع معين من فروع الثقافة
بحيث يطنغى على الجوانب الأخرى ، ونلمس أحيانا في إقليم من الأقاليم
الإسلامية الواسعة اتجاها ثقافيا معينا ، فمن المعروف أن حواضر الثقافة
في العراق يغلب عليها طابع الدراسات العقلية ، بينما تسود دراسة النص
والحديث في بلاد الشام ، وكان طلاب العلم يتنقلون من بلد إلى بلد ، ومن
مركز إلى مركز ويحرصون على أن يعضوا إلى قائمة شيوخهم المشهورين
في كل علم (٢) .

(١) البحر المحیط ، مخطوط دار الكتب رقم ٤٨٣ أصل فقه المجلد الاول ورقة ٢٤١

(٢) قاضي القضاة ص ٤٦ .

ولم يكن القاضي عبد الجبار بدعا بين المتأدبين والمتعلمين في عصره ،
لذلك نجده يرتحل في طلب العلم ويلتقي بالعلماء ، فيسمع ويكتب ويجادل
ومن هؤلاء الأعلام :

١ - الزبير بن عبد الواحد الأسد أبادى المتوفى سنة ٣٤٧ هـ ، تلقى
عليه القاضي وهما من بلدة واحدة (١) .

٢ - أبو الحسن علي بن ابراهيم بن سلبه القطان ، توفى سنة ٣٤٥ هـ
وصفه الذهبي في (العبر) بقوله : الحافظ العلامة الجامع . وكان يفطر على
الخبز والملح (٢) .

٣ - أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، المتوفى سنة ٣٤٢ هـ ،
سمع منه القاضي (٣) .

٤ - عبد الله بن جعفر بن أحمد الأصهباني ، المتوفى سنة ٣٤٦ هـ (٤) .

٥ - أبو محمد عبد الله بن العباس الرامهرمزي (٥) ، أحد كبار رجال
الاعتزال ، كان من أصحاب أبي الجبائي ، ورحل إليه حالا بعد حال
قال القاضي : « وهو ممن له الرياسة العظيمة والأخلاق العجيبة ، وله كتب
حسان في نقض كتب المخالفين ، وله مسجد كبير برامهرمز . وقال : وكنت
أقعد فيه كثيرا ، وفيه ابتدأت كتاب المغني بهر كاته » (٦) .

٦ - أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصرى - وهو من الورع
والزهد على حظ عظيم وكان تلميذا لأبي هاشم ومواصلا عليه (٧) .

٧ - الشيخ المرشد أبو عبد الله بن علي البصرى - أكثر شيوخ القاضي

(١) الأنساب ج ١ ص ٢١١ ، طبقات السبكي ج ٣ ص ٢١٩ .

(٢) العبر ج ٢ ص ٢٦٧ ، تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٦٩ ، لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ .

(٣) لسان الميزان ج ٣ ص ٣٨٦ .

(٤) تاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٣ (٧٤٦) المثني والأمل ص ٥٨ ، ٦٣ .

٥ - بلاغة القرآن

وأخذ عن أبي علي بن خلاد ، وعن أبي هاشم الجبائي ، خصص له في طبقاته ترجمة طويلة تدل على مدى إعجابه به ، توفي سنة ٣٦٧ هـ (١) .

وكانت المدة التي قضاها في الإملاء والتدريس والتأليف طويلة ومنتجة ، لذلك كثر تلاميذه وأصحابه والناقلون عنه وأصبحوا يكونون مدرسة كبيرة تضم نخبة من الرجال الذين تركوا آثارهم على الدراسات الكلامية والاعتقادية ، وكل هذه الدراسات كانت امتدادا لأرائه ، ويحكى عن أبي سعيد السمان أنه قال : « دومت البلاد فما دخلت بلدا أو ناحية إلا وفيها من أخذ عن قاضي القضاة » (٢) . ولعل القاضي هو الذي حفظ اتجاه أبي هاشم في الاعتزال لأنه كان يميل إليه متأثرا به ، ومن أبرز هؤلاء التلاميذ :

١ - أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري من أصحاب قاضي القضاة وأحد تلاميذه ، التابعين ، وإليه انتهت الرياسة من بعده ، قال الحاكم : « كان القاضي يلقيه بالشيخ ولا يخاطب به غيره ، وهو جذوة من ناره ، وغرفة من بحره » (٣) .

٢ - أبو الحسين محمد بن علي البصري المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ، من أبرز تلاميذ القاضي ، وأكثرهم ذكاء والمعية (٤) .

٣ - أبو محمد الحسن بن أحمد بن متوية ، المتوفى سنة ٤٦٨ هـ ، من تلاميذ القاضي التابعين وله كتب وشرح (٥) .

٤ - أبو يوسف عبد السلام بن محمد القزويني ، المتوفى سنة ٤٨٨ هـ ، له تفسير كبير قيل إنه في سبعمائة مجلد كبار ، قال أبو علي بن سكرة : وكان

(١) المصدر السابق ص ٦٧ - (٢) شرح عيون المسائل ورقة ٧٨

(٣) النية والأمل ص ٦٩ ، مطلع البدور ج ٣ ص ٤ ، شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ .

(٤) شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ .

(٥) النية والأمل ص ٧١ ، شرح عيون المسائل ورقة ٨٠ .

داعية إلى الاعتزال ويقول : لم يبق من ينصر هذا المذهب غيرى (١) .

٥ — الإمام الزيدى المؤيد بالله أحمد بن الحسين بن هارون
توفي سنة ٤١١ هـ (٢) .

٦ — أبو عبد الله بن سعيد اللباد . قرأ على قاضى القضاة ، وكان
من متقدمى أصحابه ، وخليفته فى الدرس وله كتب كثيرة (٣) .

٧ — أبو القاسم إسماعيل بن أحمد البستى ، شيخ الزيدية بالعراق ،
وليه ينسب المذهب الزيدى فيه ، كانت صلته بالقاضى وثيقة ، ورأى القاضى
فيه قوة الحجة حتى إنه حين ترفع على مناظرة أبى بكر الباقلانى أرسل إليه
تليذه أبا القاسم هذا لينظره فتغلب عليه كما ذكر الحاكم ، وكثيرا ما كان
القاضى يحيل عليه إذا سئل فى موضع كلامى (٤) .

٨ — الشريف المرتضى أبوا القاسم على بن الحسين المرسوى ، المتوفى
سنة ٤٣٦ هـ ، وكان نقيب الطالبين وأحد الأعلام فى الكلام والأدب
والشعر ومن كتبه المشهورة كتاب الأمل ، أخذ عن قاضى القضاة ، ودرس
عليه ببغداد عند انصرافه من الحج (٥) .

٩ — الشريف الرضى ذكر صاحب روضات الجنات (٦) أن الشريف
الرضى فى كتابه المرسوم بمجازات الحديث ، عند ما سمع ماروى من
طريق المخالفين عن النبى — ﷺ — أنه قال : ترون ربكم يوم القيامة كما
ترون القمر ليلة البدر لانضمامون فى رؤيته . قال . وما علقته عن قاضى
القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن أحمد عند بلوغى فى القراءة عليه إلى الكلام

(١) المنية والأمل ص ٦٩ ، شرح عيون المسائل ورقة ٦٩ ، طبقات المسربين ص ١٩ .

(٢) شرح عيون المسائل ورقة ٧٧ .

(٣) (٥ ، ٤ ، ٣) شرح عيون المسائل ورقة ٧٩ ، والمنية والأمل ص ٦٩ .

(٤) روضات الجنات ص ٤٠٦ .

في الرواية أن من شرط قبول الخبر الواحد أن يكون راويه عدلا ، وراوى هذا الخبر ابن أبي حازم عن جرير بن عبدالله البجلي وكان منحرفا . . وكل ذلك يمنع من قبول خبره ، ويوجب اطراح روايته . . . الخ .

وحقا فقد نقل الشريف عن القاضي في موضعين في كتاب المجازات النبوية (١) ونقل في كتابه «حقائق التأويل» ، في خمسة عشر موضعا - كما سنبين ذلك عند تأثر الشريف الرضى بالقاضى .

وهناك كثيرون غير هؤلاء منهم أبو القاسم على بن المحسن التنوخي المتوفى سنة ٤٤٧ هـ (٢) ، وأبو طاهر محمد النحارى والمحسن بن على الجبان ، والرزماعاني ، وأبو حامد شيخ الحاكم الجشي (٣) ، وأبو الحسين البصرى محمد بن على صاحب المعتمد وقد شرح العمدة (للقاضى) في أصول الفقه (٤) وغيرهم .

(١) المجازات النبوية ص ٤٦ ، ١٣٩

(٢) لسان الميزان ج ٣ ص ٢٨٦

(٣) شرح عيون المسائل ورقة ٧٩

(٤) المنية والأمل ص ٧٠ .

الفصل الثاني

١ - آثاره ومنهجه :

القاضي كانت ثقافته واسعة ومتنوعة ، ابتدأ بدراسة القرآن والحديث واللغة والفقه ، وانتهت إلى دراسة العقائد والمذاهب ، من أجل ذلك كثرت تصانيفه وتضخمت وتنوعت ، ولئن اشتهر القاضي بكتبه الكلامية ، فقد خلف لنا أكثر من فرع من العلوم الإسلامية مؤلفات تعد من أمهات ما كتب في هذا الموضوع ، وأكثرها أصالة ، وقد أجمع من أرخ للقاضي على كثرة تأليفه سواء في ذلك الخصوم والمؤيدون ، ويكفيها في ذلك ما سبق نقله عن الذهبي ؛ والسمعاني ، والسبكي ، والحاكم أبو السعد (١) .

ولا عجب في ذلك فقد قضى حياته كلها في الدراسة والتدريس والتأليف ، يقدم حاجة العلم على سائر حاجاته الأخرى ، وقد تهيأ له بفضل طول المدة التي قضاها في التدريس أن يحضر دروسه وينتفع بها كثير من العلماء ، واتبع القاضي في معظم مؤلفاته طريقة الدرس والإملاء ، وقد كان يتبسط في الشرح ويختصر في الإملاء ، لأنه كان يرى أن الإملاء عادة يكون للتلاميذ الممارسين ويتطلب نوعاً من التركيز ، بينما يكون الدرس غالباً للعامّة وغير المتخصصين ، لذلك كان يستحسن فيه البسط والتوسيع .

وقد بلغت كتبه ومؤلفاته السبعين كتاباً ومؤلفاً في الثقافات الإسلامية المتنوعة ، ضاع أكثرها ، في الحديث ، والسيرة والمواعظ ، وأصول الفقه ، والفقه ، والجدل ، والتراجم ، وعلم الكلام وأصول الدين ، والتفسير وعلوم القرآن (٢) .

أما كتب التفسير وهي التي نثرت فيها الملاحظات البلاغية وهي موضوع البحث فهي :

(٢) فاضل الحضاة عبد الجبار ص ٥٨ - ٧٣ .

(١) ص ٣٨ من السكت ب

١ — متشابه القرآن — ورد في معظم المصادر باسم متشابه القرآن ، ذكره القاضى (١) ، والحاكم أبو السعد (٢) وذكر القاضى في المرجع السابق (المغنى) أنه ألفه في مرحلة المغنى أى ما بين سنتى ٣٦٠ — ٣٨٠ هـ ، وقد ألفه أيضاً قبل الجزء السابع عشر منه لأنه استشهد به في هذا الجزء ص ٩٤ ويلاحظ أنه ألف في فترة تأليفه لكتاب « المغنى » كتب كثيرة منها : متشابه القرآن ، شرح الأصول الخمسة ، وقد نص على ذلك في شرح الأصول (٣) .

وتحديد زمن التأليف لكتاب « متشابه القرآن » مهم جداً في البحث حيث أننا بإزاء مؤلف في وقت محدد وزمن معين وهو ما قبل سنة ٣٨٠ هـ .

وقد ظل هذا الكتاب « المتشابه » مطبوراً ومحتجباً عن أنظار العالم ، حتى كتب الله له الحياة على يد بعثة دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٢ م التي ذهبت إلى بلاد اليمن . فصورته ثم حُقق الكتاب ، وبذلك بعث من جديد .

تنزيه القرآن عن المطاعن : ذكره الحاكم باسم « التنزيه » طبع عن النسخة الخطية المعروفة له بدار الكتب ، وطبعه صاحب المكتبة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ ، ثم طبع مرة أخرى عن هذه الطبعة في بيروت سنة ١٩٦٦ م .

٣ — التفسير الكبير : ورد بهذا العنوان عند ابن تيمية (٤) ، ولعله يقصد به « التفسير المحيط » .

(١) المغنى ج ٢٠ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨
(٢) شرح عيون المسائل ص ٧٥
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٨
(٤) مقدمة أصول التفسير ص ٢١

٤ — التفسير المحيط : ذكره الحاكم^(١) ، وابن المرتضى^(٢) ، وابن العربي ، ذكره في أثناء حديثه عن تفسير ضخم للأشعري وقال : « ومنه أخذ عبد الجبار الهمداني كتابه في تفسير القرآن الذي سماه « المحيط » ، في مائة سفر قرأته في خزانة المدرسة النظامية بمدرسة السلام^(٣) .
والغالب أن « التفسير الكبير » ، والمحيط » ، أنهما على مسمى واحد .
ولقد ضاع فيما ضاع من تراث العالم الإسلامي .

٢ — القاضى وتفسير القرآن الكريم :

كتب القاضى عبد الجبار في التفسير كتاباً هو : المحيط ، متشابه القرآن ، تنزيه القرآن عن المطاعن .

أولاً : أما المحيط فهو تفسير كامل للقرآن يقع في مائة مجلد وأسماء المحيط ، ذكره الحاكم ، وابن المرتضى ، وابن العربي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ ، إلا أنه يزعم أن القاضى أخذ تفسيره هذا من تفسير كبير لأبى الحسن الأشعري يقع في خمسمائة مجلد — احتال عليه صاحب بن عباد فأحرقه في خزانة دار الخليفة ببغداد .

قال ابن عربى : « وانتدب أبو الحسن الأشعري إلى كتاب الله ، فشرحه في خمسمائة مجلد وسماه « المختزن » ، فنه أخذ الناس كتبهم ، ومنه أخذ عبد الجبار الهمداني كتابه في تفسير القرآن الذى سماه « المحيط » ، في مائة سفر قرأته في خزانة المدرسة النظامية بمدينة السلام

ويتهم ابن العربى صاحب بإحراق تفسير الأشعري فيقول : « وانتدب له صاحب بن عباد فبذل عشرة آلاف دينار للخازن في دار الخلافة وألقى النار في الخزانة ، واحترقت الكتب وكانت تلك نسخة واحدة لم يكن غيرها

(٣) المنية والأمل ص ٦٧

(١) شرح عبون المسائل ورقة ٨٥

(٣) العواصم والقواصم ورقة ٢٧

ففقدت من أبدى الناس ، إلا أنى رأيت الأستاذ الزاهد الإمام أبا بكر
بن فورك يحكى عنه ، فلا أدري أوقع على بعضه أم أخذه من أفواه
الرجال ؟ (١) .

وفي حديث ابن تيمية عن تفاسير المعتزلة الذين تأولوا القرآن على آرائهم
فيما يرى ، يقول : وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم . مثل تفسير
عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، ومثل كتاب أبي على الجبائي ، والتفسير
الكبير للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني . و «التفسير» لعلي بن عيسى
الرماني (٢) .

والظاهر أن «التفسير الكبير» الذي سماه ابن تيمية هو «التفسير المحيط»
الذي أشار إليه ابن العربي ونص على أنه قرأه في المدرسة النظامية ، لأن ابن
تيمية كان معنيا في استشهاد السابق بإضافة هذه التفاسير إلى أصحابها
من رجال الاعتزال دون التحقق من أسماء هذه الكتب ، ولا يبعد أن
يكون تفسير القاضي قد عرف بالتفسير الكبير نظراً لكبر حجمه «مائة
سفر» ، وأياما كان الأمر فالقاضي له تفسير واحد للقرآن هو «المحيط
أو التفسير الكبير» ، ضاع فيما ضاع من آثاره وتراثه الضخم .

ونحن نستبعد مثل هذا الزعم من ابن العربي فمثل صاحب في علمه
وسعة اطلاعه وحبه للثقافة لا يقدم على هذا العمل . وهذا ما رآه الأستاذ
زاهد الكوثري — رحمه الله — فقد قال : إن هذا الزعم من اختلاق أبي
حيان التوحيدى وإن عول عليه ابن العربي ، وإن حيان كثير الاختلاق
على صاحب رحمهما الله (٣) .

كما أن منهج الأشعري والقاضي متباينان أشد التباين أحدهما أشعري ،

(١) العواصم والقواصم ورقة ٢٢ — ٢٧

(٢) مقدمة ابن تيمية في أصول السفسير ص ٢١

(٣) تبين كذب المقرئ ص ١٣٦ — ١٣٧ تعليق الشيخ زاهد الكوثري

والآخر معتزلى ، ويعد أن ينقل أحدهما من الآخر ، إلى جانب منزلة
أبى الحسن الأشعرى من القاضى التى يدل عليها تشنيعه الكثير عليه ، وقوله
فى اسمه : ابن أبى بشر المخدول ، وقوله عند ما عرض لرأى الأشعرى :
« .. وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة
مبالاته بالإسلام والمسلمين ^(١) » .

وقد ذكر الأشعرى فى كتابه « العمد » فى الرؤية أسامى أكثر كتبه
وذكر منها كتاب « تفسير القرآن » وقال : « ردونا فيه على الجبائى ، والبالغى
ما حرقا من تأويله » ^(٢) :

ونحن نعلم أن القاضى كان يسير فى اتجاه الجبائى ، وبهذا لا يكون هناك
تشابه بين التفسيرين فكيف يأخذ القاضى من الأشعرى ؟ ! وكيف يتاح
له مثل ذلك الأخذ والمنهج والمذهب مختلف ؟ .

والتحقيق فى هذا أن القاضى عبد الجبار قد أفاد فى تفسيره من تفسير شيخه
أبى على الجبائى — رحمه الله — وهو تفسير حائل ومطول ^(٣) ولم يأخذ
من تفسير أبى الحسن الأشعرى ، ولو وصلنا كتاب القاضى لوجدناه يكثّر
النقل فيه عن أبى على الجبائى ، كما فعل ذلك فى كتبه الأخرى التى وصلت
إلىنا ، والتى لا تسكاد تخلو مسألة فيها من الاستشهاد بقول لأبى على وأبى
هاشم الجبائى ، ويكون بذلك ملتزماً على عادته بمنهجه فى الفكر والتأليف
على حد سواء .

لقد كان القاضى يفتخر بالنقل عن مشايخه ويتبجح بذلك : قال فى سياق
الرد على تساؤل لعله كان فى ذهن معاصريه ليجردوه من كل فضل ، وينسبوه

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ ، ٤٠٠ ، ٤٧٧

(٢) تبين كذب المفتى ص ١٢٨ — ١٣٤ .

(٣) الفهرست ، البداية والنهاية ج ١١ ص ١٢٥

إلى مجرد ناقل وناسخ : دولعل قائل أن يقول : إن الذى ضمه هذا الكتاب إنما هو جمع المعروف من الكتب ، وليس الأمر كما ظنه ، لا بد إذا تأملته لم تعدم فى كل باب منه ضم منتشر ، وجمع مفترق وإبانة لموضع العمدة ، وما أكثر ما هلك الناس لذهابهم عن هذه الأمور وظنهم فى الدلالة أنها مقيدة وهى مطلقة فامتنعوا عن اعتقاده ، لأن ضروب الخطأ إنما تقع فى باب الأدلة من جهات ... ثم ينفي وهم السائل بقوله : د فالظن الذى ظننته مطروح ، ويعلمن افتخاره وزهوه بنقله عن الشيوخ . فيقول : د ولم يقل ما ذكرنا .. أن نكون ناقلين لكلام الشيوخ بل تبجح بذلك وتفتخر به ، ونعترف بأنا على كلامهم نحتذى وعنهم نأخذ .. ولم نأل جهداً فيما أوردناه فى هذا الكتاب نقلاً من كلام الشيوخ خصوصاً من كلام الشيخ أبى على ، وأبى هاشم وأبى عبد الله (١) ...

ويؤيد ذلك ما نجده فى كتابه د إعجاز القرآن ، الجزء السادس عشر من المعنى (٢) يكثر النقل عن مقدمة تفسير أبى على . وبهذا يمكن أن تؤكد أن النقل يكون من أبى على ومن على طريقه ومذهبه لا من أبى الحسن الأشعرى كما توهم ابن العربى .

ثانياً : متشابه القرآن : المعتزلة كانوا أسبق الناس إلى الكتابة فى موضوع المتشابه فى القرآن الكريم إن لم يكونوا قد انفردوا به ، وقد حملهم على ذلك تصديهم للدفاع عن الإسلام والرد على الطاعنين على القرآن من أى نحلة كان ، إلى جانب رغبتهم فى الدلالة على مذهبهم وإثبات أن الكتاب الكريم موافق لأدلة العقول ، وتأويل جميع الظواهر التى يتعلق بها خصوصهم .

(١) المعنى ج ٢٠ القسم الثانى ٢٠٥ - ٢٥٧

(٢) المعنى ج ١٦ ص ١٥٨ ، ٣٩٧

ولقد ألفت في المتشابه من القرآن كتب كثيرة قبل القاضي ذكرها
ابن النديم^(١) تحت عنوان الكتب المؤلفة في متشابه القرآن ، وهي كتاب
محمود بن الحسن توفي سنة ٢٣٠ هـ ، كتاب خلف بن هشام توفي سنة ٢٢٩ هـ
كتاب القطيعي توفي سنة ٣٦٨ هـ ، كتاب نافع توفي سنة ١٦٩ هـ ، كتاب
حمزة توفي سنة ١٥٦ هـ كتاب علي بن قاسم الرشدي ، كتاب جعفر بن حرب
المعتزلي توفي سنة ٢٤٦ هـ كتاب مقاتل بن سليمان الهمداني توفي سنة ١٥٠ هـ ،
وكتاب أبي علي الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ ، وكتاب أبي الهذيل
الغلاف توفي سنة ٢٣٥ هـ .

كما ذكر في باب الكتب المؤلفة في معان شتى من القرآن د كتاب بشر
ابن المعتمر في متشابه القرآن ، ، وكتاب قطرب فيما سأل عنه الملحدون
من آي القرآن^(٢) .

وجميع هذه الكتب كانت موجودة في القرن الرابع الهجري^(٣) ،
ومعلوم أن القاضي قد أملى كتابه هذا في خلال الفترة التي كان يملئ فيها
كتاب المغني من سنة ٣٦٠ إلى سنة ٣٨٠ فإملاؤه كان في الفترة التي كانت
فيها تلك الكتب موجودة ، فليس هناك ما يمنع أن يكون قد اطلع
على سائر هذه الكتب وكتب شيخه أبي علي الجبائي في المقام الأول .
والمتشابه الذي بحثه القاضي هو الذي مرده إلى المعنى المراد من الآيات
التي يشملها هذا النوع بعد أن خرج ظاهرها عن أن يكون مراداً ،

(١) الفهرست ص ٢٦ (ط بيروت) . (٢) الفهرست ص ٣٨

(٣) تعرضت المعتزلة للتضييق بعد زوال بني بويه على يد محمود بن سبكتكين في سنة ٤٢٠ هـ
انتزعت الرى من البويهيين فجمع من فيها من المعتزلة ونقاهم إلى خراسان وأحرق كتب
الفلسفة ومذاهب الاعتزال والنجوم (الكامل لابن الأثير ج ٧ ص ٣٣٥) . واستخرج من بيت
كتب الأصاحب بن عباد كل ما كان في علم الكلام وأمر بحرقه وكان فهرس كتبه تقع في
عشر مجلدات . (الإرشاد لياقوت ج ٢ ص ٣١٥) .

والخلاف فيه إنما هو خلاف في تحديده وما هو المراد منه ، وكيف السبيل إلى فهمه ؟؟ .

وقد حدد القاضي معنى المحكم والمتشابه فقال : « إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكماً أحكمه ، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرماً أكرمه وهذا بين في اللغة . وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط ، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته . فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها تأثير في المراد - وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة ، أو بالتعارف ، أو بشواهد العقل . فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً ، وذلك نحو قوله تعالى : « قل هو الله أحد ، الله الصمد ^(١) » ونحو قوله : « إن الله لا يظلم الناس شيئاً ^(٢) » إلى ما شاكله .

فأما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشبهه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به شيء يرجع إلى اللغة ، أو التعارف وهذا نحو قوله تعالى : « إن الذين يؤذون الله ^(٣) » إلى ما شاكله لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً ، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات .

وهذا هو حقيقة المحكم والمتشابه واللغة شاهدة بصحة ما ذكرناه فيهما ^(٤) .

وقد أوجز القاضي حد المحكم والمتشابه فقال : المحكم ما أحكم المراد بظاهره ، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى القرينة ،

(٢) يونس آية ٤٤

(٤) مقدمة متشابه القرآن للقاضي ص ١٩ ، ٢٠ .

(١) الإخلاص ١ ، ٢

(٣) الأحزاب آية ٥٧

وقد فصل القول في هذه القرينة التي تعرف بها المراد من المتشابهة وتحمله على المحكم ، فقال : « إنما إما أن تكون عقلية ، أو سمعية ، وقال في القرينة السمعية إنها إما أن تكون في الآية إما في أولها ، أو آخرها ، أو في آية أخرى من السورة ، أو من سورة أخرى ، أو في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو في إجماع الأمة (١) » .

ولا تعارض بين كلام القاضى في القرينة في الموضوعين لأن الرجوع إلى اللغة أو التعارف للحكم على الآية بأنها من المتشابهة ينطوى على الرجوع إلى الدلائل العقلية والسمعية ، لأن التعارف ماعرف أمره من الدين بالضرورة سواء كان راجعاً إلى السمع أم إلى العقل .

أما المتشابهة اللفظية أو الآيات المشبهة فهي عبارة عن الآيات التي تكررت في القرآن وألفاظها متفقة لكن وقع في بعضها زيادة أو نقصان . أو تقديم أو تأخير ، أو إبدال حرف مكان حرف ، أو غير ذلك مما يورث اختلافاً بين الآيتين أو الآيات كقوله تعالى : « وادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً » (٢) ، وقوله : « وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا » (٣) وكقوله تعالى : « وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغير الله » (٤) وسائر القرآن « وَمَا أَهْلٌ لغير الله به » (٥) أو في موضع بزياده وفي آخر بدونها . . أو في موضع معرفاً وفي آخر منكر (٦) . فهذا النوع من المتشابهة اللفظية الذي مرده إلى العبارة دون المعنى المراد . . لم يدخل في مفهوم المتشابهة عند القاضى عبد الجبار .

وعلى ذلك فمتشابهة القرآن ، من أهم ما وصلنا من كتب القاضى في

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٠ .

(٢) البقرة آية : ٥٨ . (٣) الاعراف آية : ١٦١ .

(٤) البقرة آية : ١٧٣ . (٥) المائدة آية : ٣ ، النحل آية : ١١٥ .

(٦) متشابهة القرآن - دراسة موضوعية - ص ٩ .

التفسير ، ومن أهم كتب المعتزلة في الكشف عن مناهجهم في تفسير القرآن . ويمكن القول بأن كتاب « متشابه القرآن » ، وكتاب « المغنى » ، الجزء السادس عشر الخاص بإعجاز القرآن كانا في زمن متقارب ما بين سنة ٨٣٦ إلى سنة ٨٣٨ . أما كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، فبعد هذا التاريخ كما سنفصل الآن .

ثالثا : تنزيه القرآن عن المطاعن : والكتاب الثانى الموجود فى مجال الدراسات القرآنية هو « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، الذى عرض فيه الآيات التى تتعلق بها الطاعنون ، سواء كان ذلك فى وجوه الإعراب ، أو اللغة ، أو النظم ، أو المعانى ، وأبان بأسلوب واضح موجز عن خطئهم فى فهمها وتأويلها .

والكتاب ليس خاصا بالمتشابه من الآيات التى يقع فيها الطعن بسبب ما يبدو من التناقض فى المعانى ، ولكنه أعم من ذلك ، يدل على ذلك النظر فى مسائل الكتاب التى لم يخصها القاضى بالآيات المتشابهة^(١) ، فالمسألة الأولى فى الكتاب مثلا حول الابتداء باسم الله وهى : هلا قيل بالله الرحمن الرحيم لأن الاستعانة تقع بالله لا باسمه^(٢) . . . وغير ذلك كثير وكله ليس من المتشابه .

وقد أشار القاضى فى مقدمة الكتاب إلى أنه أملى فى بيان معانى القرآن والفصل بين محكمه ومتشابهه كتباً ، وأنه إنما خص هذا الكتاب بجمع شتات أمور متفرقة تتعلق بالمطاعن على القرآن سواء فى ذلك المتشابه وغيره . يقول : « ومعلوم أنه لا ينتفع به أى بالقرآن ، إلا بعد الوقوف على معانى ما فيه وبعد الفصل بين محكمه ومتشابهه ، فكثير من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقدوا بأن قوله تعالى : « يَسْجُدْ لِقَدْرِ اللَّهِ مَا فِى السَّمَاوَاتِ »

(١) انظر تراث الانسانية المجلد الاول ص ٩٨٤ مقال الأستاذ سعيد زايد .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤ .

وَمَا فِي الْأَرْضِ ، (٣) ، حقيقة في الحجر والمدر والطير والنعم ، وربما رأوا في ذلك تسييح كل شيء من ذلك ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقرأ ، لذلك قال تعالى : « أَكْفَلًا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ » (٤) في غير موضع ، ولذلك وصفه الله تعالى بأنه : « شفاء لما في الصدور » (٥) وكل ذلك لا يجوز إلا بمعرفة مراده ، وقد أملينا في ذلك بحمد الله كتباً ، لكن هذا الجنس من جنس المطاعن وأجوبتها ، وذكر المتشابهة ومعانيه ، وذكر التنبيه على قوارع القرآن ، متفرق في ذلك ، ونحن إن شاء الله نجعله في هذا الكتاب ليكون النفع به أعظم ونسأل الله التوفيق للصواب ، (١) .

فهذا نص قاطع في بيان موضوع الكتاب ، وأنه كتبه بعد أن أُملي تفسيره ، وكتابه في المتشابهة ، وكتبنا أخرى تعرض فيها لرد المطاعن عن القرآن . كالإعجاز ، وخلق القرآن (جزءان من المغني) فجمع فيه تلك المتفرقات المتصلة برد المطاعن . فجاء الكتاب على تنوع المطاعن — مختصراً موجزاً إذا قيس بالمتشابهة الذي خصه بطائفة معينة من الآيات ، أو إذا قيس بسائر كتبه — رحمه الله — وهذا يدل على أن كتاب « متشابهة القرآن » جاء أولاً وتلاه في الزمن تنزيه القرآن عن المطاعن .

٣ — منهج القاضى فى التأويل :

أوردت كتب التراجم والطبقات عدداً من مؤلفات القاضى فى التفسير منها :

١ — المحيط أو التفسير الكبير .

(٤) مجلد آية . ٢٤

(٣) الثغابن آية : ١ .

(٥) يونس آية ٥٧ :

(١) من مقدمة النسخة الخطية لكتاب التنزيه التى عشر عليها المحقق « عدنان » أنظر مقدمة التحقيق لكتاب متشابهة القرآن ص ٣٦ أما النسخة المطبوعة الآن فبها هذا النص مبثوراً .

٢ - متشابه القرآن .

٣ - تنزيه القرآن عن المطاعن .

أما المحيط : فقد فُقد وليس له أثر بين أبدينا الآن .

وأما متشابه القرآن : فقد حققه الدكتور عدنان محمد زرزور الأستاذ بجامعة دمشق .

وأما تنزيه القرآن عن المطاعن : فقد طبعه صاحب المكتبة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ عن نسخة خطية بدار الكتب ، ثم طبع مرة أخرى عن هذه النسخة في بيروت سنة ١٩٦٦ م .

والمتشابه ، والتنزيه ، مع الجزء السادس عشر من «المغنى» الخاص بإعجاز القرآن ، تلك الثلاثة هي عمدنا في هذا البحث .

وقبل تفصيل ذلك نلقى نظرة سريعة على مناهج التفسير آنذاك وموقف القاضى منها :

كان هناك اتجاهان رئيسان في التفسير للقرآن . يرى أولهما وجوب التقيد بظاهر القرآن ، أو تفسيره بالقرآن والسنة ، وبأقوال الصحابة ثم التابعين ، ويحرم تفسير القرآن بالرأى اعتمادا على الحديث القائل : «إد من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ، وعلى هذا معظم السلف والظاهرية .

ولا يرى أصحاب الاتجاه الآخر مانعا من الاحتكام إلى أدلة العقل حين يغمض النص القرآنى ، أو يشبه أمره على المفسر ، ويعد المعتزلة من القائلين بالعودة إلى العقل .

وبين هذين الاتجاهين مراتب تتوسطهما أو تقرب من هذا الاتجاه أو ذاك وإن كان سبب ظهور مذهب التأويل المباشر هو إفراط البعض في الاعتماد على الظاهر ، حتى أدخل في التفسير أحاديث لاتصل إلى مرتبة

الصحة ، واعتمد على مجموعة من الإسرائيليات مما جعل المعتزلة يتوجهون إلى التأويل .

وقد كانت هناك عدة عوامل تدعو إلى ظهور التأويل منها : البعد عن زمن الرسول - ﷺ - والصحابه ، واختلاط العرب بالعجم ، واطلاعهم على أدبانهم الجديدة ، واضطرارهم إلى مناقشة أهلها بالنص والعقل ، ومنها تجدد الحوادث وتغير الظروف مما يتطلب أحيانا محاولة التوفيق بين النص وبين ما جدد من أمور .

والقاضي صريح في قوله بوجوب التأويل في حالة ما إذا ورد في ظاهر القرآن ما يمنعه العقل . وهو يرى أن هذا ليس فيه أى إنقاص لحق القرآن بالاحترام والتقدير ، لأن القرآن دليل سمعى ، والله تعالى هو الذى نصب العقل والسمع معاً ، ولا يصح أن تتناقض هذه الأدلة لأنهما من مصدر واحد ، والتأويل يجب أن ينصب على ما هو متشابه من القرآن لا على ما هو محكم ، والمحكم هو ما لا يحتمل إلا الوجه الوحيد من حيث اللغة أو شواهد العقل ، كقوله تعالى : « قل هو الله أحد ، بينما يحتمل التشابه أكثر من وجه ، كقوله تعالى : « إن الذين يؤذون الله (١) » ، إن هذا النوع من الآيات يحتاج إلى فسر ونظر ليحمل على الوجه الذى يطابق المحكم أو دليل العقل .

والواقع أن معظم رجال الفرق الإسلامية يقرون مبدأ التأويل ووجوبه فى الآيات المتشابهة ، إلا أنهم يختلفون فى تعيين الآيات التى تحتاج إلى التأويل . فبينما يقدر ابن تيمية مثلاً آيات التشبيه واضحة لا تحتاج إلى تأويل بعدها المعتزلة ومن تابعهم بما يجب تأويله .

وإذا كان القاضي ممن يجوزون التأويل فليس معنى ذلك أنه يرى أن يسمح لأى كائن أن يفسر كتاب الله أو يؤول متشابهه ، إن هناك شروطاً يجب أن تتوافر فى رأيه لمن يريد الإقدام على هذا العمل ، وأهم هذه الشروط : أن يكون

(١) - الأحزاب آية ٥٧

المراء عالماً باللغة العربية مع النحو ، دار بالفقه وأصوله ، عالماً بتوحيد الله وعنده
وما يجب له وما لا يجب من الصفات ، وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه
فعله وما لا يحسن ، فمن اكتملت لديه هذه الشروط بحيث يمكنه حمل المتشابه على
المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله (١) .

وهكذا فلا يصح أن يقتصر التأويل أو التفسير على مجرد التحليل اللغوي
لنص لتفسيره بما يؤيد العقل حين يخالف ظاهره النص ، كما لا يصح أن يعتمد
التفسير والتأويل على الرواية وحدها ، وإنما يجب أن يجمع بين هذه الأمور مع
الاعتماد على قرائن عقلية وسمعية تكون في الآية نفسها أو في آية أخرى أو في السنة
أو إجماع الصحابة ، وقد كان لهذه الاتجاه الذي بدأه جهم بن صفوان ، واتضح
بتفسير أبي على الجبائي ، واكتمل عند القاضي أثره في الحاكم الجشمي ، فقد
ألف كتابه تهذيب التفسير ، سالكاً مسلك أبي على والقاضي ، كما كان له أكبر
الأثر على الزمخشري الذي كتب الكشف معتمداً على هذا المنهج ، والحاكم تقلد
على كتب القاضي ، وقرأ تفسيره ونقل طبقاته . والزمخشري درس على الحاكم
أبي السعد ، ولا يبعد أن تكون سلسلة رجال هذا المنهج في التفسير على النحو التالي :

أبو على الجبائي ، ثم القاضي ، ثم الحاكم ، ثم الزمخشري (٢) .

أما ما يحتج به مخالفو التأويل من قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا
الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به (٣) » ، فإن القاضي يرى أن تأويل الآية
معروف عند من يتمنون العبارة أى يتفنون عند قوله : « والراسخون في العلم »
إذ يكون مفهوم الآية : « الله والراسخون في العلم يعلمون تأويله » ، وأما إذا
وقفنا على لفظ الجلالة « الله » فإن المراد بما يؤمن به الراسخون في العلم يكون
معنى « التأويل » في الآية « المتأول » ، وهو يوم القيامة الذي لا يشترط في

(١) فاضى فضة عبد الجبار ص ٧٦ .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٠٦

(٣) آل عمران آية ٧

المكلف معرفة تفصيله، يفسر ذلك قوله تعالى: «هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله» (١) ... إلخ، فالتأويل: المراد منه المتأول الذي هو يوم القيامة والخصاب ومقادير العقاب، فالله عز وجل يختص بالعلم به وبوقته، لأن تفصيل ذلك لا يعلمه أحد من العباد.

وأما الذم الوارد في الآية على التأويل فإنه موجه إلى من يتبع التأويل ابتغاء الفتنة، فإذا كان القصد مجرد التأويل لمعرفة المراد بالآية لم يكن ذلك مذموماً (٢).

٤ - موقف المفكرين من هذا المنهج:

عرفت تفاسير القاضى على نطاق واسع، وانقسم المفكرون تجاهها بين معارض له كابن تيمية، والرازى، ومؤيد ناقل عنه كالحاكم الجسمى، والشريفين: الرضى والمرضى، والزحشرى، وسائر المعتزلة.

ثم معارضوه بين فريقين، فريق ينكر التأويل أصلاً كابن تيمية، وفريق يقول بالتأويل لكنه يخالف رأى القاضى كالرازى.

أما ابن تيمية فقد عارض الأصل الذى يقوم عليه تفسير القاضى وهو التأويل وقال: إن أصح التفاسير هو تفسير القرآن بالقرآن، ثم يطلب تفسيره فى السنه، ثم فى أقوال الصحابة، ثم يرجع إلى أقوال التابعين،

وخطورة التأويل فى نظر ابن تيمية تأتي من أن المؤول غالباً ما يكون معتقداً لرأى سابق يحاول أن يعيد ألفاظ القرآن عليه، لذلك فإنه حمل على كل من قال بالتأويل، ومنهم المعتزلة، وطوائف الشيعة، وخص القاضى عبد الجبار وتفسيره الكبير بجزء من هذه الحملة فقال: «لأنهم اعتقدوا مذهباً يخالف الحق الذى عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف

الأمة وأتمتها ، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم ، يستدلون بآيات على مذهبهم ولادلالة فيها ، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون الكلام عن مواضعه ، ومن هؤلاء فرق الخوارج ، والروافض ، والمعتزلة ، والقدرية والمرجئة ، وغيرهم ، وهؤلاء المعتزلة أعظم الناس جدلا ، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل : عبد الرحمن بن كيسان الأصم ، وكتاب أبي علي الجبائي ، والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، وكتاب علي بن عيسى الروماني ، والكشاف للزمخشري ، فهؤلاء وأمثالهم اعتقدوا مذاهب المعتزلة^(١) .

والحق أن ابتداء التفسير على أصول وقواعد متبناه من قبل جد خطير ، لأنه يعني أنه يحمل القرآن على هذه العقيدة أو تلك بينما القرآن أصل العقيدة الإسلامية ومنبعها ، ومن المعلوم أن المعتزلة يقولون بالأصول الخمسة ويفسر كثير من القرآن على أساسها ، إلا أن القاضي يؤكد أنه إنما أراد بالتأويل إزالة ما قد يظن من تناقض بين ظاهر القرآن وأدلة العقل وهو يحاول في كثير من الأحيان الاكتفاء بظاهر النص وإذا ما أوله فإنه يعتمد في تأويله على القرآن نفسه أو الحديث أو السنة أو الإجماع ، وقد سبقت الشروط التي يشترطها في المفسر ليصح أن يقدم على التفسير :

هذا موقف ابن تيمية المعارض للتأويل أصلا .

أما الرازي فإنه كان يقول بالتأويل ، لكنه يخالف رأي القاضي فيه أحياء ، وأبو يورد الأمثلة الكثيرة على صحة تأويل آيات قرآنية قد يحتمل ظاهرها معاني لا يقرها الإمام ، كالتشبيه والتجسيم وجواز المكان على الله ، إلى غير ذلك كالوجه والعين والجنب والأيدي والساق ... الخ من القرآن والأخبار^(٢) ، لذلك فهو لم ينكر على القاضي تأويله للقرآن كله وإنما خالفه في بعض تأويلاته .

(١) مقدمة في التفسير لابن تيمية ص ٢١

(٢) أساس التقييس ص ٩٨ — ١٠٣ ط سنة ١٣٢٨ هـ القاهرة .

أما المعترلة فقد نهجوا منهج القاضى فى التفسير وتأويل الآيات المتشابهة
وعلى رأس هؤلاء جميعا الحاكم أبو السعد الجسمى، والزخشرى .

وللحاكم أبى السعد تفسير كبير مشهور وهو : « تهذيب التفسير » (١)
يعرض فيه لكل آية من الآيات من وجوها مختلفة على النهج التالى :
القراءة ، واللغة ، والإعراب ، والنظم ، والمعنى ، والنزول ، والأدلة ،
والأحكام ، والأخبار ، والقصص ، والفقه .

والحاكم كثيرا ما ينقل آراء القاضى فى كل وجه من هذه الوجوه ،
ويكثر من ذكر تفسير أبى على الجبائى ، والقاضى قليلا ، ويلتزم برأيهما
مع التوسعة فى ذكر مختلف آراء المفسرين السابقين عليه .

أما الزخشرى فقد عمد إلى نقل آراء القاضى ، والحاكم ، دون الإشارة
إليهما ، ونظرا لأنه لم يُسطَّح على تفسير القاضى والحاكم فقد ظُنَّ (٢) أن نهج
المعترلة فى التفسير اكتمل على يده ، مع أن الزخشرى تلقاه مكتملا من
الحاكم ، والقاضى ، ولم يكن مافعله أكثر من متابعتها لهما ، والدليل على أنه
كان مسبقا فى منهجه وآرائه أن كثيرا من المسائل التى نسبها بعض المفكرين
له على أنه أول من قال بها توجد نصا ومعنى فى تفسير القاضى — على ما
سنتحدث عنه فى الباب الرابع إن شاء الله تعالى .

٥ — حكمة وجود المتشابهة فى القرآن الكريم :

قد يتساءل متسائل . لماذا وجد المتشابهة فى القرآن ؟

حدد القاضى أغراضا عدة للآيات المتشابهة ، وأهمها :

أن كونه كذلك أقرب إلى العدول عن طريقة التقليد ، إلى طريقة

(١) من نسخة مصورة بدار الكتب المصرية فى تامة مجلدات .

(٢) من هؤلاء جولد تسهر فى كتابه مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٤٠ ، ظهر الإسلام

النظر ، لأنه إذا وجد القرآن مختلفاً لم يكن بأن يقلد المحكم أولى من المتشابه فيحوج إلى الرجوع إلى الأدلة وتأملها ، ولو كان الجميع محكما لكان أقرب إلى الاتكال على ظاهره ، وطريقة التقليد فيه ، بين ما قلناه : أن الكثير من العوام يتكل الآن على تقليد ما يشتهيه ويوافق اعتقاده ويعرض عما يخالف ذلك ، فلو كان كله محكما لكانوا إلى هذه الطريقة أقرب .

والمعلوم الذي لا يختلف في الشاهد أن أحدنا إذا أراد بعث غيره على كثرة الفكر الذي يشهد الطبع ويتيح الذكاء والفهم عمى عليه المراد ليفكر في الاستخراج ، وأجل به القول ليتأمل ، فيستنبط منه الصحيح ، وهذا يقتضى صحة ما ذكرناه في المتشابه .

وعلى هذا الوجه يحتمل ما ذكره تعالى من الأدلة على التوحيد والعدل في كتابه : أنه نبه عليها جملة ، ليكون المكلف غير متكلم عليها لكي ينظر فيما دلت في عقله من وجوه الأدلة . فما الذي يمنع على هذه الطريقة من أن يكون تعالى أنزل بعض الكتابات متشابهاً ، لأنه علم أن الصلاح أن يزداد نظراً وتأملهم ، ويكثروا في معرفة الحق خواطرهم . لأن من حق المحكم أن يدل العارف باللغة بظاهره ، ويستغنى عن فكر مجدد ، فإذا كان متشابهاً فلا بد من من فكر مجدد .

فحل المتشابه — لما ذكرناه — محل الآلام التي الحكمة فيها أعظم من الصحة والملاذ ، لأن الاعتبار الذي يقع بها لا يكاد يحصل لغيرها فكانت في الحكمة أولى . فكذلك القول فيما ذكرناه من المتشابه .

وهذه الجملة تسقط ما سألوا عنه ، لأنهم بنوا الكلام على أن المتشابه ليس وتعمية وعدول عن البيان ، وقد بينا أن الأمر بخلافه لأن الملبس لا يكون ملبساً بالكلام إلا إذا سب على المخاطب طريق معرفة مراده ، وإذا فتح له طريق ذلك وبينه ويؤكد من بيانه بتقييد الكلام ، فكيف يكون

متلبسا؟ وقد علمنا أن أحدهما إذا خاطب غيره ، على عهد تقدم لا يكون
ملبسا . . . فيجب خروج الخطاب لأجله من أن يكون تعميها وتلبسا . . .

وبينا أن اشتباهه إنما يكون من جهة اللفظ ، فأما من جهة المعنى فليس
بمشتبه لأن المقرر في العقل بمنزلة إيصال القول به ، وبحل محل عهد المخاطب
مع المخاطب . فكيف يصح القول بأن المراد به مشتبه ، وإنما يعلم المراد
بقريضة تقرن به ، على ما قدمناه .

ويخالف ذلك خطاب العرب بالفارسية ، لأنه ليس في العقل ما يعلم
معه المراد فيكون عبثا . وليس كذلك حال المتشابه ، لأنه لا بد من أن يدل
على المراد به : إما العقل وإما المحكم وكلاهما ثابت بالمتشابه . (١)

ومنها : أنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة دالا
على صدق النبي — ﷺ — وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة وأنه لا بد
من سلوك طريقة التجوز والاستعارة ، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه
بطريقة العرب ، وأدخل في الإعجاز ، (٢)

فالقاضي يرى أن المتشابه الموجود في القرآن ليس من قبيل التعمية
والتلبس ، وإنما كان بعنا على كثرة الفكر الذي يشخذ الطبع ويتيح الذكاء
والفهم ، ليفكر العبد في الاستخراج . ويكثر التأمل في الاستنباط ، وإخراج
الصحيح منه بمساعدة القرائن المحيطة والآيات المحكمة ، وأن سلوك القرآن
تجاد المتشابه ، هذا السلوك سلوك إلى طريقة التجوز بالاستعارة ليكون أشبه
بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز .

وقد قال صاحب مقدمة كتاب المباني ، كاشفا أسباب وجود المتشابه
في القرآن ، فإن قيل : ولأى علة أنزل المتشابه ؟ وهو يحتمل التأويلات .
فهل جعل كله محكما دالا على ما أراد ليكون أكشف للحق وأقنع

للشبهة مع قوله تعالى . لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ
عَن بَيِّنَةٍ ، (١) .

وقد ذكر في الجواب عن ذلك ثمانية أوجه . وبما قال في الأول :

إن الله سبحانه احتج على العرب بالقرآن ، إذ كان نغرم ورياستهم
بالبلاغة وحسن البيان والاختصار والإطناب ، وكان كلامهم على ضربين :
أحدهما : الواضح الموجز الذي لا يخفى على سامعه ولا يحتمل غير ظاهره .
والآخر : على المجازات والكنائيات والإشارات والتلويحات ، وهذا
الضرب هو المستحلى عندهم ، الغريب من ألفاظهم ، البديع في كلامهم .

فأنزله الله على الضربين ليصح العجز منهم وتؤكد الحجج ولزومها
إياهم ، فكأنه قال : عارضوا محمداً — ﷺ — في أى ضربين شتم في الواضح
أو في المشكل ، ولم يقدرُوا عليه ، ولو أنزله واضحا محكما بحيث لا يخفى على
أحد سمعه منه لوجد المشركون مقالا . وقالوا : لِمَ لَمْ يَنْزِلْ بالضرب
المستحسن عندنا والمستحلى في طباعنا .

لأن ما وقع فيه الإشارة والكناية والتشبيه والتعريض كان أفصح
وأعرب ، دليله قول امرئ القيس :

وما ذرفت عيناك — إلا لتضربني

بسهمينك في أعشار قلب مقتل

فجعل النظر بمنزلة السهم تشبيها ، فلا به عند كل سامع ، واستحسنه كل
منشد . ومثله قوله أيضاً :

فقلت له لما تمطى بهضبه وأرذف أعجازاً وناءً بكنسك

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بهصبح وما الإصباح منك بأمثل

فَيَا لَيْلٍ - كَأَنَّ نَجْوَاهُ بِكُلِّ مُغَارٍ الْفَتْلُ شُدَّتْ يَبْذُبُلٌ (١)

فإن ذلك أفصح من قول الآخر :

رَكِبْتُ نَجُومَ اللَّيْلِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ وَلِكُلِّ رَأْسٍ كَوْكَبٌ وَهَاجٌ
وليس إلا لما في الأول من الاستعارة - فإنه شبه الليل بالراجع لطوله
كالمتطى ، يشبه الراجع إلى ورائه والجائش صدره وإن ردفته الحجارة ،
فجعل الليل صلباً ، وصدراً ، وأعجازاً ، ووصفه بالتطى ، مع أن غاية الفصاحة
ونظم البلاغة شوب التعريض بالتصريح ، والمجاز بالحقيقة ، لتصريف
القول في كل فن من فنون البلاغة .

فكان قوله : د آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار ، (٢)
أذهب في معنى البلاغة من أن يقول : د أول النهار .

وقوله : د وعنده أم الكتاب (٣) ، أبلغ من أن يقول : د أصل
الكتاب .

وقوله : د فقدّموا بين يدي نجواكم صدقة (٤) أبلغ من أن يقول :
د قدموا قبل نجواكم صدقة .

وقوله : لهم قدّم صدق عند ربهم (٥) أبلغ من أن يقول : د لهم ثواب
عمل صالح قدم لهم الوعد عليه .

وقوله : فأتى الله بُسْنِيَانِهِم من القواعد (٦) أفصح من أن يقول : د فأتى
أمر الله ببسنيانهم من القواعد .

وقوله : د فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا (٧) أحسن من أن يقول :
فأتاهم أمر الله من حيث لم يحتسبوا .

(١) ما تحته خط غير موجود بالأصل (٢) آل عمران آية : ٧٢

(٣) الزعد آية : ٣٩ (٤) المجادلة آية : ١٢ (٥) يونس آية : ٢

(٦) النحل آية : ٢٦ (٧) الحشر آية : ٢

كمشاهدة الحياة الآخرة ، يجللها بشيء من الرهبة والجلال ، وللقرآن دقة في هذه الناحية إذ أن كثيراً ما يترك جوانب الصورة التي تتعلق بيوم البعث والملائكة وغيرها من المكاتبات العليا مطلقة غير مقيدة ، يحوطها الغيب ويسترها ، ولا تكاد تلمح إلاخفقات تلقى في الروح ولا توضح الأمر^(١) ،

٦ - كيف وصلت كتب عبد الجبار إلينا ؟

وهنا يخطر بالبال كيف وصلت إلينا كتب القاضي عبد الجبار دون غيرها من كتب المعتزلة والتي كان لها الصدارة والأهمية ، مثل كتب أبي على وأبي هاشم ، وأبي مسلم ، وغيرهم ، ممن ضاع تراثهم وفقدت آثارهم ؟ وماهى الظروف التي جعلتهما في مأمن من الحرق والنهب والتبديد ؟ وكيف وصلت إلى اليمن وهى غير البيئة التي عاش فيها القاضي عبد الجبار ؟

لقد تتبع الدكتور عدنان زرزور في رسالته^(٢) رحلة وصول كتب الحاكم الجشمى وآثاره إلى اليمن - وهى نفسها رحلة وصول آثار القاضي عبد الجبار التي كدست في مكتباتها - فالذى حمل هذا حمل تلك ، وقد بقي الحاكم والقاضى بالإضافة إلى كتبهما بمجولين تماماً في ميدان الدراسات القرآنية والبلاغية على الرغم من جهودهما في حفظ خلاصة قيمة لتفاسير المعتزلة حتى وقت قريب .

ويعود السبب في حفظ هذه الكتب إلى الصلات التي كانت بين دولتي الزيدية في اليمن والزيدية في الديلم التي كانت تتغلب على طبرستان وجرجان ، وإلى تبادل العلماء وهجرتهم بينهما لدواع كثيرة .

وقد كانت لهم دولتان إحداهما في اليمن والأخرى في جنوب بحر الخزر من جهات الديلم .

(١) أثر القرآن في تطور النقد العربى ص ١٢١ .

(٢) رسالة دكتوراه عنوانها الحاكم الجشمى ومنهجه في التفسير مخطوطة بدار العلوم .

أما الذى استولى على اليمن فهو الإمام الهادى إلى الحق يحيى بن الحسين ، أحد أحفاد الإمام القاسم بن إبراهيم الرضى ، ولد بالمدينة المنورة سنة ٢٤٥هـ . وخرج من الرس إلى اليمن سنة ٢٨٠هـ بعد طلب من أهله ، ولكنهم خذلوه . فعاد إلى الحجاز ثم راجعوه فعاد إليهم ، ووصل صعدة سنة ٢٨٤هـ ، وتمسك بعد حروب طويلة مع القرامطة وغيرهم أن يؤسس دولة الزيدية فى اليمن ، ويفيض الزيدية فى الحديث عن بأسه وتصنيفه وورعه ، ويقولون : مامن زيدى فى اليمن إلا وله حق عليه ، ولا من إمام دعا إلا وهو سابقه . . . وتوفى سنة ٢٩٩هـ (١)

أسس الإمام الهادى دولة الزيدية فى اليمن ، وكان أولاده يبايعون فيها .

وأظهر الأحداث التى ظهرت بينهم فى القرن الخامس ، هو استيلاء الصليحي على صنعاء وعلى أكثر مناطق اليمن ، وبالرغم من أنهم لم يفقدوا وجود دولتهم فى بعض بلاد اليمن إلا أن الصليحي قتل إمامهم الكبير أبا الفتح بن الناصر الديلى سنة ٤٤٤هـ الذى خرج من الديلم سنة ٤٣٠هـ .

وبذلك خرج الأمر من أيدى الزيدية إلى المصليحيين حتى سنة ٥٣٢هـ حين قام ودعا لنفسه الإمام أحمد بن سليمان واسترد صنعاء (٢) (٥٠٠ - ٥٦٦هـ) .

وكان لهذه المدة الطويلة التى غاب فيها الزيدية وفكرهم أثرها انتشار المذاهب الباطنية والمنحرفة التى أدخلها الصليحي .

فلما عاد الزيدية إلى صنعاء بعد خروج الإمام أحمد بن سليمان ودعوته

(١) بلوغ المرام فى شرح ملك الختام فيمن تولى ملك اليمن من ملك وإمام ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) بلوغ المرام ص ٣٩ ، طبقات الزيدية ورقة ١٦ .

الفصل الأول

المعتزلة ، وكيف وصل إليهم التفكير اليوناني

والأصول التي بنى عليها عبد الجبار تأويله

لمحة عن المعتزلة

كيف حصلوا على الثقافة اليونانية ؟

أخذت الدعوة الإسلامية تنتشر في بلاد العجم ، وأقبل كثير منهم على اعتناق الإسلام ، وماهى إلا سنوات قليلة حتى أشرقت شمسُه على معظم أقطار الشرق ، وتأسست تلك الأمبراطورية الشاسعة التي شملت بمالك العراق ، والشام ، ومصر ، وفارس ، وغيرها ، ولم يكن بد من أن يتفرق المسلمون في هذه البلاد المختلفة ويتصلوا بأهلها ، ويتأثروا بهم ، وقد كانت هذه تزخر بمختلف الديانات والعقائد والمذاهب ، ففي العراق مثلا كانت تشيع فيه الديانات والمذاهب الفارسية من : ثنوية ، وزرادشتية ، ومانوية وديسانية ، ومزدكية ، ومرقونية ^(١) ، وفي مصر وسوريا كانت تشيع اليهودية ، والمسيحية ، وفي هذه البلاد كلها كانت تشيع الثقافة اليونانية .

وقد كانت الثقافة اليونانية ذا سلطان على الفكر الراقى في الشرق منذ زمن بعيد قبل أن يستهل الإسلام وبخاصة فلسفة أفلاطون ، ثم ازدادت الفلسفة اليونانية انتشارا ونفوذاً منذ عهد كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) لأن جوستينيان ناصر المسيحية أغلق مدارس الفلسفة في أثينا ، واضطهد الفلاسفة ، ففر بعضهم إلى فارس حيث رحب بهم كسرى ،

(١) المعتزلة ص ٢١ .

وأُسِّس لهم مدرسة فلسفية بجُندَيسَابور فعلموا بها الفلسفة والرياضة والطب ومنطق أرسطو .

وكان نصارى السريان يساهمون في نشر الأفلاطونية الحديثة بالعراق وما حوله ، إذ كانت لهم مراكز علمية في الرها ، ونصيبين ، وحران ، وجنديسابور ، وكانوا يترجمون من اليونانية إلى السريانية ، ثم من السريانية إلى العربية ، واستمرت جهودهم هذه من القرن الرابع الميلادي إلى القرن العاشر (١) . (الرابع الهجري) .

وقد أخذ ذلك الاتصال يعمق ويتسع ويأخذ مجراه إلى الفكر الإسلامي منذ العصر العباسي ، وبصفة خاصة في عصر المأمون الذي يعد عصر الازدهار العلمي الذي نشطت فيه حركة الترجمة نشاطاً واسعاً ، وحتى كان يعطى المترجمين زنة ما يترجمونه ذهباً ، وقد أنشأ الخليفة دار الحكمة وحاول أن يجمع في مكتبة بلاطه تلك كنوز العلم الإسلامية إلى جانب كنوز العلم الأجنبية (٢) ، وكانت هذه المدرسة مركزاً من أهم المراكز الثقافية اليونانية ونشرها بين العرب الذين أقبلوا عليها إقبالاً منقطع النظير وشجعهم على ذلك إقبال الخليفة نفسه على الثقافة العقلية واعتزازه بالحرية وتسامحه من الناحية الدينية تسامحاً أدى إلى تدعيم التيارات العقلية الجديدة التي اصطبغت بالثقافة اليونانية ، ومن هنا كان المأمون من أكبر أنصار المعتزلة ومذهبهم الذي يقوم في أساسه على تمجيد العقل والاعتزاز بحرية الفكر .

وقد تُرجم من التراث اليوناني إلى العربية الفلك ، والرياضة ، والطب ، والأدب — كما ترجم المنطق والفلسفة — وكان تأثير المسلمين بالفلسفة

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام . دى بيرس ص ٢٨ ، في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية ص ١٢٨ .

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٠٢ — روكلات — ط : بيروت .

والمنطق أشد وأعظم ، فالمنطق والفلسفة قد صبغت تفكيرهم بصيغة خاصة ، وغيروا مناهجهم في البحث والفهم ، فبعد أن كانت مباحثهم العلمية قبل أن يتصلوا بالفلسفة والمنطق بحوثاً بسيطة لا تعتمد على تنظيم أو منطق. أصبحت هذه المباحث تصطبغ بالصيغة المنطقية وتستخدم فيها القياس والأشكال المنطقية المختلفة .

كذلك أثرت الفلسفة اليونانية في العقلية الإسلامية تأثيراً آخر لعله يكون أبعد أثراً وأشد خطراً وذلك هو خلق طاقة جدلية كبيرة استطاع بها المسلمون الدفاع عن آرائهم وعن قضاياهم الدينية ، ولقد كان ذلك أكثر وضوحاً في بيئات المتكلمين الذين وجدوا في الفلسفة اليونانية خير عون لهم في الدفاع عن آرائهم ومبادئهم ، وبخاصة المعتزلة الذين كانوا أشد الطوائف الإسلامية دفاعاً عن الإسلام وتحمساً للدين ، فإنهم لما وجدوا اليهود والنصارى يدجون الدين بالفلسفة ويتخذون منها سلاحاً قوياً للدفاع على دياناتهم ووجدوا أنهم لا يستطيعون مجاراتهم في ذلك المضمار إلا إذا تسلحوا بسلاحهم ، أقبلوا على دروس الفلسفة وتعليمها حتى يتوفر لهم ذلك السلاح الذى يستطيعون به تدعيم آرائهم وتجلية أفكارهم ، وليؤيدوا أصول الإسلام بأدلة ليست من القرآن والحديث يضطر أعداء الإسلام إلى التسليم بها .

يقول المقرئى : « إن المأمون بعث إلى بلاد الروم من عربوا له كتب الفلاسفة . فقرأها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها ، فاشتد ساعدتهم بها (١) . »

ويقول ابن المرتضى عن واصل بن عطاء : « لأنه ليس أحد أعلم بكلام الشيعة ومارقة الخوارج والذهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم من واصل . »

وقال أيضا إن جعفر البرمكي ذكر أرسططاليس ، فقال النظام :
قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟
فقال : أيما أحب إليك ؟ أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى
أوله ؟ ثم اندفع يذكر منه شيئا فشيئا وينقضه عليه فعجب منه جعفر ،^(١).

ويقول الجاحظ : « لا يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام ، متمكنا في
الصناعة ، يصلح للرياسة ، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن
ما يحسن من كلام الفلسفة ، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما » ،^(٢).

ويقول الدكتور « نيجرج » في مقدمة كتاب الانتصار : « قامت المعتزلة
بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت
به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين ، وطريق فلسفي ، لإبراز ما كن
في الدين من القوى والفضائل ، فلم يكن بد من الاستغراق في الإيمان والدقائق
ليظهر الإسلام في مظهر التحدى ويفوز ما أراد الفوز ، ولولم يقم بهذا
الواجب من الأمة من كانت له كهامة لما تقرب الإسلام إلى الأذهان ،
ولما نهض بين الأديان ولما صار له لإسطة ظاهرة فانية ، غلخت المعتزلة
من تاريخ الإسلام محل المدافعين عن حوزة المسيحية في أول أمرها من
تاريخ المسيحية » ،^(٣).

وبهذا نرى أن الفلسفة اليونانية قد ألقت ضوءا جديدا على التفكير
الإسلامي ، ومكنته من أن يواجه خصوم الإسلام بالمنطق السديد والحجة
الدامغة ، كما رأينا أن المعتزلة هم أكثر المسلمين استجابة للثقافة العقلية
اليونانية ، وفي مقدمتها المنطق والفلسفة ، واستطاعت أن تستجيب في عمق
لهذه الثقافات المختلفة وتفيد منها مع الاحتفاظ بذاتيتها ومقوماتها وبذلك

(٢) الحيوان ج ٢ ص ١٣٤

(١) النية والأمل ص ١٨ - ٢١

(٣) مقدمة كتاب الانتصار ص ٥٨ .

تكون قد حطمت أغلال التقليد والسطحية في التفكير الإسلامى وجعلت العقل يسبح في هذا المجال الحر الفسيح .
تأثر المعتزلة بالديانات المختلفة:

لا شك أن تلك الأفكار الغريبة والديانات المختلفة أثارت بين المسلمين مسائل لاهوتية هامة لم تكن لتخطر لهم على بال ، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها ، بينما قام من بين المسلمين طائفة أقبلوا عليها يدرسونها بدقة ، ويمحصونها بعناية ، ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية ، وتلك هى طائفة المعتزلة .
وأول تلك المسائل التى أثرت عن تلك الديانات ، هى القول بنفى القدر ، والاعتزاز بحرية الإنسان في أفعاله ، وأنه باقى هذه الأفعال بمحض اختياره ولا سلطان للقدر عليها .

وهذا الموضوع كان مثار جدل وبحث من قبل في الفلسفة اليونانية وفي الديانة المسيحية (١) .

وقد كان للمسيحية أثر أيما أثر في ذلك . فقد قرب الأمويون المسيحيين واستعانوا بهم وأسندوا إليهم بعض المناصب العالية ، فقد جعل معاوية دسرجون بن منصور الرومى ، كاتبه وصاحب أمره ، وكذلك كان لمعاوية بن يزيد (٢) . ثم ورث تلك المسكنة ولده يحيى الدمشقى الذى خدم الأمويين زمنا ، ثم اعتزل العمل والتحق بالأدبرة القريية من القدس ، حيث قضى بقية حياته يعمل في الأبحاث الدينية ويصنف الكتب اللاهوتية (٣) .

وليس هناك من يجهل الأخطال الشاعر المسيحي الذى قسّمه الأمويون ، وأغدقوا عليه العطايا ، وجعلوه شاعر بلاطهم ، وكيف كان يزيد بن معاوية

(١) علم الأخلاق لأرسطو ترجمه أحد لطفى السيد ج ١ ص ٢٦٥ وما بعدها .

(٢) تاريخ الطبرى ج ٦ ص ١٨ ، ابن الأثير ج ٣ ص ٢٦٢ .

(٣) الموسوعة البريطانية عن كتاب المعتزلة ص ٢٧ - ٣٠ .

يعتمد عليه في الرد على أعدائه وهجومهم^(١).

وصاحب الأغاني يقول : د حدثني رجل عن أبان بن تغلب عن سماك بن حرب قال : قال يحيى بن متى راوية الأعشى — وكان نصرانيا عباديا — وكان معمرا ، قال : كان الأعشى قدريا ، وكان لييد ميثبا . قال لييد :
مَنْ هَدَاهُ سَبِيلَ الْخَيْرِ افْتَدَى نَاعِمَ الْبَالِ وَمَنْ كَشَاءَ أَضْلَى
وقال الأعشى :

استأثر الله بالوفاء وبالعدل وولى الملامة الرُّجُلَا
قلت فمن أين أخذ الأعشى مذهبه؟ قال : من قبل العباديين نصارى الحيرة ، كان يأنهم يشتري منهم الخمر فللقنوه ذلك^(٢).

وأثبتت بعض المراجع العربية أن المسلمين أخذوا ذلك من النصرانية ، فيقول ابن نباتة : د وقيل أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق وكان نصرانيا فأسلم ثم تنصر ، وأخذ عنه معبد الجهن ، وتولى الدعوة في العراق ، وغيلان الدمشقي وتولى الدعوة في دمشق ،^(٣).

فبحكم الاتصال المستمر بين المسيحيين والمسلمين انتقلت عدوى القدر إلى المسلمين ، وأخذوا يتكلمون فيه ويتجادلون حتى تكونت فرقة سميت بالقدرية ، وهم الذين يقولون بحرية الإنسان وإرادته في أفعاله وأنه مخير فيها .

والتشابه الكبير الذى يصل إلى حد التطابق بين أقوال المعتزلة ، وأقوال يحيى الدمشقي في المسائل التى كان يعالجها ، دليل على هذا التأثير ، فقد قال في مسألة القدر : د إننا نستطيع أن نفرق بين نوعين من الأفعال أولهما :

(١) الأغاني ج ١٥ ص ١٠٧ وما بعدها (ط . هارون) .

(٢) الأغاني ج ٩ ص ١١٠ ، ١١١ (ط . بيروت) .

(٣) شرح العيون ص ١٥٧ (ط . الأميرية) .

الأفعال الجبرية التي تعرض الإنسان لاشعوريا كالولادة والنمو، والتي يقدم عليها الإنسان إما مكرها أو بتأثير قوة خارجية كالأكل والنوم... وثانيها: الأفعال الاختيارية التي يأتيها الإنسان بمحض اختياره ورغبته وبعد التفكير والتروي وهو يعرف لماذا أقدم عليها، ويقدر ماعسى أن ينتج عنها وينتظر من ورائها المنفعة واللذة ويستحق عليها المدح والذم، فالأفعال الجبرية تجري بقضاء الله وقدره. وأما الأفعال الاختيارية فالإنسان يتمتع فيها بحرية الإرادة والاختيار، فهو قادر على أن يأتيها أو يمتنع عنها، (١). وهذا شبيه بعقيدة القدر عند المعتزلة.

وكذلك القول بالأصلح، فقد كان يرى أن الله تعالى يهيء لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له (٢). وهذا أيضا شبيه بعقيدة الصلاح والأصلح عند المعتزلة.

وكذلك نفي الصفات، فيقول يحيى الدمشقي: الذين يطلقون على الله بعض الصفات كالقدم، والحياة، والسمع، والبصر، يخطئون كثيرا لأن هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركبا من عناصر مختلفة وذلك مالا يجوز في حقه تبارك وتعالى لأنه عنصر واحد غير مركب (٣). وهذا القول في تعطيل الصفات هو ماذهب إليه المعتزلة.

وكذلك المجاز والتأويل، فقد تعرض لمسألة التجسيم والتشبيه فقال: إنه وردت في الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه، وأن الناس في حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدي إليها، ذلك بأن الناس اعتادوا أن يستعملوا العبارات المعروفة في كلامهم، والصور والتشابه المأخوذة في حياتهم المألوفة لديهم، فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات والصور التي تتضمن معنى التجسيم والتي تُشَبِّه الله بخلقه سواء

(١، ٢، ٣) المعتزلة ص ٢٧ - ٣٠ وهو ينقل ذلك عن مصد أجني أشار إليه -

في الكتاب المقدس أو غيره ، يجب أن نعتبرها مجازاً أو رموزاً وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله تعالى ، ويجب أن نعلم لذلك إلى تأويلها . فإن فم الله تعالى إرادته لأننا باللسان نملى إرادتنا ، وسمعه لا يعنى إلا استعدادده لقبول الدعاء ، وعينه تعالى ليست سوى قدرته على معرفة كل شيء ومراقبة كل شيء وهكذا ، (١) .

ومعنى هذا أن القول بالقدر انتقال إلى المعتزلة عن الديانة المسيحية ، وأن فرقة القدرية التي دانت بهذا القول كانت مظهرًا من مظاهر التأثير المسيحي في التفكير الإسلامي .

كذلك كان لليهود بعض الأثر في المعتزلة ، فقد ذكر الخطيب البغدادي أن بشر المريسي وهو أحد كبار المعتزلة الداعين إلى خلق القرآن كان أبوه يهودياً صابغاً بالكوفة (٢) .

وفي رواية لابن قتيبة أن أول من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي ، وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي (٣) .

ولقد طالع المعتزلة أمثال أبي الهذيل والنظام والجاحظ هذا التراث ، واستخرجوا منه ما خلطوه بأوضاع الشرع ، وتشعبت مباحثهم وتنوعت آراؤهم ، ولم يدخروا وسعاً ولم يألوا جهداً في مناقشة الزنادقة وإلخامهم ، فقد كان واصل — كما حدثت زوجته — إذا جن الليل صف قدميه للصلاة وأمامه لوح ودواة ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته .

ويروى عمر الباهلي أنه اطلع على الجزء الأول من كتاب دالال في مسألة ، الذي ألفه واصل للرد على المانوية ، وذكر مناظرات أبي الهذيل

(١) المصدر السابق . (٢) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١ .

(٣) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

مع المجوس والثنوبة وغيرهم ، ويقال إنه أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، (١) .

ونرى للجاحظ جملة رسائل يرد في بعضها على مخالفي المعتزلة من فرق المتكلمين ، وفي بعضها الآخر يرد على المتأولين من أهل الديانات الأخرى (٢) . ونحن بذلك نجد بين مذاهب المعتزلة وبين العقائد المسيحية واليهودية شها قويا لا يستطيع أحد أن ينكر أن بينهم اتصالا مباشرا .

ومع هذا التأثير الواضح نرى أن المعتزلة يسندون أصول مذهبهم إلى النبي - ﷺ - لأنهم يستقون من واصل بن عطاء ومن عمرو بن عبيد ، وهذان أخذوا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله ، وقد أخذ محمد عن أبيه علي ، وأخذ علي عن رسول الله ، ويقولون إن محمدا هو الذي ربي واصل بن عطاء وعلمه وخرجه ، كما رووا أخبارا شئ تعزز مذهبهم منسوباً إلى أبي بكر وعمر وعثمان والحسن وابن عباس ، (٣) .

ولعل اعترافهم بهذا الأخذ مما يفسر لنا الصلة الوثيقة والقرابة الوثيقة بين الشيعة والمعتزلة ، فقد قال الأستاذ أحمد أمين في هذه الصلة : « إن الشيعة قالوا في أصول الدين بقول المعتزلة إلا في مسائل معدودة في الإمامة ، ويتسائل : أيهما أخذ من الآخر ؟ ويذكر أن بعض الشيعة يزعمون أن المعتزلة هم الذين أخذوا عنهم ، أخذ واصل عن أبي هاشم والحسن بن محمد بن الحنفية وعن جعفر والصادق . . ثم يرجح أن الشيعة هم الذين أخذوا عن المعتزلة إذ تتلذذ زيد بن علي لواصل بن عطاء (٤) .

« والدكتور النشار يقف طويلاً عند هذه المسألة وأخيراً يرجح

(١) المنية والأمل ص ١٩ ، ٢١ .
(٢) في مقدمة كتاب الحيوان ثبت بأسماء الكتب والرسائل التي ألفتها في الموضوعات المختلفة .

(٣) المنية والأمل ص ٤
(٤) ضحى الإسلام ص ٣٧

أن من عوامل احتضان الشيعة الإمامية للآراء الاعتزالية - في المرحلة الأخيرة - ما يرجع إلى ظروف اضطهاد الأشاعرة للمعتزلة ، ولجوء هؤلاء لأحضان الشيعة يتقوى كل منهما بالآخر ، (١) .

هذه خلاصة عن كيفية وصول الثقافة اليونانية والديانات المختلفة إلى علماء الإسلام وبخاصة المعتزلة . أما مبادئهم الفكرية وأصولهم الاعتزالية والتي كانت نتيجة لهذا الاختلاط وأثرا من آثار ذلك الامتزاج ، وكان لها أثر كبير في تأويل الآيات القرآنية تأويلا يوافق مذهبهم ويؤيدهم في الرد على مخالفيهم ونفى شبه خصومهم فهي كإيلي :

الأصول الفكرية التي بنى عليها القاضي تأويله :

للمعتزلة أصول ومبادئ عليها قام مذهبهم وقد أيدها القاضي بكل ما استطاع من عقله وفكره وبيانه ، وأول الآيات القرآنية بما يتفق مع هذه الأصول المبادئ ، وقد قام مذهب المعتزلة على خمسة مبادئ أساسية من اعتنقها جميعا وصدق بها استحق أن يكون معتزليا ، وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا اكتملت هذه الخصال الخمس في إنسان فهو معتزلي (٢) .

وسنعرض لهذه المبادئ في إيجاز ومدى أهميتها في مذهب الاعتزال لنهد بذلك لبيان أثرها في تأويل القاضي عبد الجبار فإن هذه المبادئ وما تفرع منها كانت هي الأساس الذي بنى عليه قاضي القضاة تأويله .

١ - التوحيد : المسلمون جميعا موحدون لا يشركون بالله شيئا

(١) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية (ط . مجمع البحوث الإسلامية ج ١ ص ١٥٨) .

(٢) الانتصار لخطا ص ١٢٦ ، شرح الأصول الخمسة ص ١٢٣ .

ولكن المعتزلة وصلوا بتوحيدهم إلى حد بعيد وبنوا عليه أموراً لم يكن أحد من المسلمين يعرض لها .

فقد وجدوا في القرآن آيات تنزه الله عن المشابهة وآيات يدل ظاهرها على التجسيم ، ورأوا آيات تدل على أنه تعالى ليس في جهة أو مكان ، وآيات يفهم من ظاهرها الجهة والمكان ، وكان كثير من المسلمين ينزهون الله تعالى عن المماثلة ، ويمسكون عن الكلام في الآيات التي يدل ظاهرها على المماثلة ، مؤثرين البعد عن التأويل . أما المعتزلة فلم يرضوا هذا المسلك وجعلوا يؤولون الآيات التي يفهم من ظاهرها التجسيم أو الحلول في جهة أو مكان تأويلاً يتفق وتنزيه الله سبحانه عن المشابهة ، ويعد هذا الأصل من أقوى الأصول التي تجمع حولها المعتزلة وقام عليها مذهبهم ، وكانوا يعدون أنفسهم أعمق الطوائف الإسلامية إيماناً بوحداية الله وأشدّهم دفاعاً عن هذه العقيدة وتحمساً لها ولذلك يقول الخياط : إن المعتزلة وحدهم هم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وإن الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم ، (١) .

ويقول عن النظام : « ولو لا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه ، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب لهم ، إذا شغل أهل الدنيا بذاتهم وجمع حطامها .. ولذا أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال وهو يجود بنفسه : اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة (٢) ، إلا لأشده التوحيد فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ، اللهم إن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرات الموت (٣) »

(٢) المذاهب الفلسفية وكان أكثر المعتزلة اطلاعاً عليها .

(١) الاتصاف ص ١٣

(٣) الاتصاف ص ٤١ .

وفي الحق أن المعتزلة منذ أن تكون مذهبهم وهم يحملون على عوائقهم عبء الدفاع عن الدين الإسلامي وعن عقيدة التوحيد ، ويقفون بحرارة في وجه الديانات التي تعتقد بوجود أكثر من إله ، كالدهرية ، والمجوسية ، وكثيرا ما ألفوا الكتب وأقاموا المناظرات للرد على أصحاب تلك الديانات ، وتفنيد مذاهبهم وعقائدهم ، ولقد حملهم تحمسهم لعقيدة التوحيد وفرط إيمانهم بها ، أن ردوا كل شيء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته ، ومخالفته لكل ماهو محدث ، فأنكروا أن يكون لله صفات غير ذاته (١) فإن وجود صفات قديمة خارجة عن الذات يؤدي إلى أن هناك شيئا قديما غير ذاته وهذا يقتضي التعدد ، وأنكروا كذلك رؤية الله تعالى في الجنة وتناولوا الآيات التي يفيد ظاهرها أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة أمر محقق . وقد قال المعتزلة في هذا أن الرؤية تقتضي اتصالا بين العبد وربه ، والاتصال يقتضي الحصول في جهة وفي بنية وذلك يقتضي التجسيم والتشبيه ، وهما محالان على الله تعالى ، ولذلك فإن تفهيم للرؤية نفي استحالة (٢) ، ولذلك فإنهم كفسروا من يثبت الرؤية على سبيل المقابلة ، أو على اتصال شعاع بصر ارأى بالمرئي (٣) .

واتفقوا على نفي التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ومكانا وصورة وجسما ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها ، وسموا هذا النقط توحيدا (٤) .

٢ - العدل : هذا هو الأصل الثاني من الأصول الخمسة الأساسية لمذهب الاعزال ، وبعد هو الآخر من أقوى الأصول وأهمها ، فهو يلعب

(١) الإبانة عن أصول الديانة ص ١٣ ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٦٣ .

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٥٦ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٢

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ ، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦

دوراً كبيراً في تفكير المعتزلة الديني حيث قد تفرعت عنه طائفة من المسائل الهامة التي احتلت مكاناً كبيراً في جدلهم ومناقشتهم .

والاعتقاد في عدالة الله ونفي الظلم عنه شيء مقرر في الشريعة الإسلامية ولا يوجد مسلم يشك في عدالة الله تعالى وتنزهه عن الظلم . ولكن المعتزلة أخذوا يفلسفون هذه العقيدة ، ويتحققون في تفسير معانيها وفي تحديد ما يتفرع عنها من أمور فلقد وصل بهم بحثهم في عدل الله إلى عدة قضايا كلامية هامة منها : نفي القدر وإثبات حرية الإنسان وإرادته واختياره لأفعاله : وهذه القضية شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الدين في كل العصور ، كما شغلت حتى عرب الجاهلية ، وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر وأن الإنسان يسير في حياته وفق ما قدر له وكتب عليه ، روى عن شاعرهم كعب بن زهير :

لو كنتُ أعجبُ من شيءٍ لأعجبني
سعىُ الفتي وهو مخبوءٌ له القدرُ
يسعى الفتي لأمرٍ ليس يذركها
فالنفس واحدةٌ والهـم منتشرُ
والمرءُ ما عاش ممدودٌ له أملُ
لا تستهي العينُ حتى ينتهي الأثر^(١)

فلما جاء الإسلام كانت مسألة القدر من أهم المسائل التي أثارت تفكير المسلمين ، ودارت حولها مناقشتهم ، وذلك لأنهم رأوا أن بعض آيات القرآن الكريم يؤخذ منها أن الإنسان حر في أفعاله ، وأن له إرادة مستقلة

يمارس بها هذه الأفعال ، وأن ثوابه وعقابه رهن بما يقدمه ، إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، من هذه الآيات قوله تعالى : «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَافِرًا» (١) ، ومنها : « قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا » (٢) ، ومنها : « وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجْعِدِ اللَّهُ غُفُورًا رَحِيمًا ، وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبْهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا » (٣) .

وإلى جانب هذه الآيات وجدوا آيات أخرى تفيد أن الإنسان مجبر في أفعاله ، وليست له فيها إرادة أو اختيار ، منها قوله تعالى : « كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ ، وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » (٤) ، ومنها : « وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ » (٥) . . إلى غير ذلك من الآيات التي يدل بعضها على الجبر ، ويدل بعضها على الاختيار .

ولقد أدى ذلك التعارض بين ظواهر هذه الآيات إلى جدل حول مسألة القدر إثباتاً ونفياً . ولكن يبدو أن عقلية المسلمين في صدر الإسلام كانت تتجه بصفة غالبية إلى إثبات القدر . وأن أفعال الإنسان كلها تخضع لسلطانه ، ولعل ذلك كان نتيجة الأحاديث الصريحة التي تنص على إثبات القدر كقوله — صلى الله عليه وسلم — « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره » ، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه (٦) . .

ومع ذلك فقد أخذ جماعة من المسلمين موقفاً آخر في هذه المسألة فقالوا :

(٢) يونس آية : ١٠٨

(٤) المدثر آية : ٣١

(٦) مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨١

(١) الإنسان آية : ٣

(٣) النساء آية : ١١٠ ، ١١١

(٥) النحل آية ٣٦

إن الإنسان حر في أفعاله مختار لها ، وأن ليس للقدر سلطان عليه فيها وهو لا هم القدريّة ،

ثم أخذت المعتزلة نفس الموقف فاتفقوا جميعاً على أنه ليس لله عز وجل في أكتسابهم ، ولا في أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير ، لا بإيجاد ولا بنفي^(١) . وأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله بمقتضى حريته واختياره . والذي حملهم على ذلك هو إيمانهم بعدالة الله وتنزهه عن الظلم ، فما كان الله ليعاقب إنساناً على عمل أوجده فيه وأعانه عليه ، لأن من أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جائراً عابثاً ، والعدل من صفات الله تعالى ، والظلم والجور منفيان عنه قال تعالى : « وما أنا بظلامٍ للشيء »^(٢) ، وقال : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون »^(٣) ، وقال : « فما كان الله ليظلمهم »^(٤) وقال : « لا ظلم اليوم »^(٥) ...^(٦) ، فنفي القدر وإثبات حرية الإنسان واختياره في أفعاله كانت — من وجهة نظر المعتزلة — من مستلزمات العدل الإلهي ، إذ لا يعاقب إنسان ولا يثاب إلا بمقتضى حرية واختيار يباشر بهما أفعاله ، وهذا هو مناط التكليف ولعل هذا ما دعا يوماً عمرو بن العاص إلى أن يقول : أين أجد أحداً أحاكم إليه ربي ؟ فقال له أبو موسى الأشعري : أنا ذلك المتحاكم إليه ، قال عمرو : أيُّ قدرٍ على شيئاً ثم يعذبني عليه ؟ قال : نعم . قال عمرو : ولم ؟ لأنه لا يظلمك ، فسكت عمرو ولم يحرجوا^(٧) .

إذن فوجهة نظر المعتزلة في نفي القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية إنما هي تأكيد لعدالة الله وتنزهه عن الظلم ، فلكي يحاسب الإنسان على

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ (٢) ق : ٢٩ (٣) النحل آية : ١٨ .

(٤) التوبة آية : ٧٠ . (٥) غافر آية : ١٧ .

(٦) الفيل لابن حزم ج ٣ ص ٩٨ (٧) الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ .

أعماله لا بد أن يكون خالفاً وفاقلاً لها حتى يستحق عليها الثواب أو العقاب ، أو المدح أو الذم ، ومن هنا قال ثمامة بن أشرس : — وهو من زعماء المعتزلة — لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ، ولا مدحاً ولا ذماً ، أو تكون منهم ومن الله فيجب المدح والذم جميعاً ، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم^(١) .

٣ — الوعد والوعيد : هذا هو الأصل الثالث من أصول الاعتزال ، وهو مرتبط بالأصل الثاني وهو العدل ، فإنهم لما آمنوا بعدل الله تعالى رتبوا على ذلك أنه لا بد منجز لوعده ومنجز لوعيده ، فأهل الجنة للجنة بأعمالهم وأهل النار للنار بأعمالهم كذلك ، فالعدل الإلهي يقتضي أن يجازى كل إنسان بعمله ، فأهل الخير يجازون خيراً ، وأهل الشر يجازون شراً وهذا هو مفهوم الوعد والوعيد عندهم ، فالأمر بالطاعة كان لغاية لا بد أن تتحقق ، والنهي عن المعاصي كان لغاية لا بد أن تتحقق . فمن قام بما أمر به من طاعات استحق الثواب ، وهذا هو الوعد عندهم ، ومن أقبل على ما نهى عنه من المعاصي استحق العقاب وهذا هو الوعيد .

ولما كانت الشفاعة يوم القيامة تتعارض مع إنجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، فإنهم أنكروها وتأولوا الآيات الواردة في ثبوتها وتمسكوا بالآيات الواردة في نفيها^(٢) .

٤ — المنزلة بين المنزلتين : يعد هذا المبدأ هو الأصل الأول الذي ارتبط به ظهور مذهب المعتزلة ، وقد قرر وأصل بن عطاء وجهة نظره في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر

(١) النبية والأمل ص ٣٥

(٢) الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٨٥ (ط . صبيح) .

يقول: الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح، والفاسق: لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها، لكنه خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذا ليس في الآخرة إلا فريقان. فريق في الجنة وفريق في السعير، (١).

هـ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: هذا هو الأصل الخامس، وهم لم ينفردوا بهذا الأصل دون سائر المسلمين، فالمسلمون جميعا مطالبون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطبيقا لقوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (٢).

ولكن هل هذا الأمر يقتضي الوجوب أم لا؟ وإذا كان مقتضيا للوجوب فهل هذا الوجوب منصب على استعمال اللسان فقط، أم هو منصب كذلك على استعمال القوة باليد والسيف؟

واختلفت المسلمون في مدى ما يجب على المسلم أن يقوم به في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبعضهم جعل الوجوب منصبا على اللسان فقط، وبعضهم أوجب السيوف كذلك ومن هؤلاء المعتزلة، فقد أجمع المعتزلة إلا واحدا منهم، وهو الأصم على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عند القدرة والإمكان باللسان واليد والسيف (٣).

وقد أوجب ذلك المعتزلة لشدة حماسهم في الدفاع عن الدين، فهم قد كرسوا جهودهم وثقاتهم لهذه الغاية، فحاس المعتزلة للدفاع عن دينهم هو

(١) المل والنحل ج ١ ص ٥١ (٢) آل عمران آية ١٠٤

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١١

الذى جعلهم يتشددون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولقد كان
بواصل بن عطاء رئيسهم ومؤسس مذهبهم يرسل دعاوته المؤمنين المخلصين
في شتى أنحاء العالم الإسلامي ليدعوا إلى الله ويدافعوا عن دينه ، وتذكر عنه
أمر أنه أنه كان إذا كُتِبَ له الليل صف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان
أمامه ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى
صلاته (١) .

ولقد كان ذلك هو هم المعتزلة جميعهم لم يدخروا وسعاً في تأليف الكتب
وإقامة المناظرات للدفاع عن الدين والرد على المخالفين (٢) .

وجملة الأمر أن المعتزلة هم الغالبون على الكلام فالكلام منهم بدأ ، وفيهم نشأ
وولهم الكتب المصنفة المدونة والأئمة المشهورة ، ولهم الرد على المخالفين
من أهل الإلحاد والبدع ، ولهم المقامات المشهورة في الذب عن الإسلام ،
موكل من أخذ في الكلام أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس منهم أخذ
ومن أتمتهم اقتبس (٣) .

وبعد فهذه هي الأصول التي بنى عليها القاضي تأويله في تفسيره للآيات
مواتي نتج عن تأويله لها وإعمال فكره فيها مسائل بلاغية دخلت في علوم
البلاغة الثلاثة.

(٢) المنية والأمل ص ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠

(١) المنية والأمل ص ١٩

(٣) شرح عيون المسائل ورقة ٨٠ .

الفصل الثاني

علوم البلاغة الثلاثة

بدأ ضوء الإسلام قوياً ثم انتشرت أشعته في جميع الأرجاء ، وانداحت الدائرة فإذا بها تسفر عن عقيدة ونهضة ، فنذ اتسعت قاعدة الإسلام ودخل الناس في دين الله أفواجا تسالت إليه أفكار جديدة ، ونظر الناس إلى دينهم الجديد من خلال تراثهم القديم ، فوجهوا النقد والنقض للقرآن ، وكان هؤلاء الناس من أصحاب الديات القديمة من الفرس والرومان ، فكانوا يقدحون ويطعنون ، ويتناولون بالنقد والتجريح على القرآن الكريم ولم يقف خلصاء العقيدة والنية من علماء الإسلام وحراس العقيدة مكتوفي الأيدي ، فالدين الإسلامي لا يرضى بذلة ولا يقبل الهوان ، فهو وجندوا كل قواهم وآلوا على أنفسهم الذود عن حمى الإسلام ، والدفاع عن حرمة القرآن ، وقامت معركة حامية بين الفريقين لم يسقط فيها قتلى ولم يقع بها جرحى بل بهارقي العلم وعلا الأدب علواً بينا ، وحفلت المكتبة القرآنية بثرات فاخر غاب عنا أكثره . وبقي أنه منبئاً عن قيمة جوهره وتلو مستواه .

وقد كانت طائفة المعتزلة على رأس هؤلاء جميعاً ، وذلك لحرية الفكرية وعقليتها المنهجية وحججها السليمة الدامغة ، فسارعوا إلى دراسة الأدب واللغة والعلوم العقلية والفلسفة والمنطق والعلوم الدينية ، لأن مكانتهم المذهبية أملت عليهم أن يحيطوا باللغة وآدابها ليتخيروا التعبير الجيد الملائم للفكرة ، وليتفهموا النصوص ويفحصوا أسرارها ، لأنهم كانوا يعدون أنفسهم للانتصار في الجدل الدائر بينهم وبين مخالفيهم في العقيدة والمذهب ، وهؤلاء أصحاب لسان وأهل منطق ، لهذا أكثر في المعتزلة البلاء

والفلاسفة ، فكان منهم أساتذة المناظرة ، وأعلام الجدل ، ورواد
البلاغة ، وكانوا يروون الشعر ويقرضونه ، وكان بشر بن المعتمر
أرواهم للشعر (١) .

وللمعتزلة في وضع أصول البلاغة سبق لا ينكر منذ كتب بشر
ابن المعتمر (٢) وصيته للأدباء ، ومنذ كتب الجاحظ فصولا منشورة في
البلاغة في كتبه .

ولهذا يفخر الجاحظ ببلاغتهم في قوله : « فإن عبر الخطيب عن شيء
من صناعة الكلام واصفاً ، أو مجيئاً ، أو سائلاً ، كان أولى الألفاظ به
ألفاظ المتكلمين ، إذ كانوا لتلك العبارات أفهم ، وإلى تلك الألفاظ أميل ،
وإليها أحن ، وبها أشغف ، لأن كبار المتكلمين ورؤساء النظائر كانوا فوق
أكثر الخطباء ، وأبلغ البلغاء ، وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني ، وهم
اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء ، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم
يكن له في لغة العرب اسم ، فصاروا في ذلك سلفاً لكل خلف وقوة
للكل تابع (٣) » .

وقد عني المعتزلة بالكشف عن وجوه الإعجاز البلاغي ، فللجاحظ
المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كتاب فيه سماه « نظم القرآن » ، لم يصل إلينا ، وللرمانى
المتوفى سنة ٣٨٦ هـ رسالة « النسك في الإعجاز » . ثم ألف القاضى عبد الجبار
كتابه « المغنى » ، وخص الجزء السادس عشر منه لإعجاز القرآن
ولم تكن البلاغة حتى عصر القاضى مقسمة هذا التقسيم الثلاثى المعروف
لعلوم البلاغة (المعاني ، والبيان ، والبديع) ، وإنما أطلق بعضهم على مباحثها
جميعاً اسم « البديع » ، كما فعل ابن المعتز ، وعبد القاهر أطلق عليها تارة

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٣٥ تحقيق هارون

(١) الحيوان ج ٦ ص ٤٠٥

(٣) للمصدر السابق ص ١٣٩

« البيان » ، وأخرى « الفصاحة » ، « الفصاحة والبيان والبلاغة والبراعة وما شاكلها عند عبد القاهر : ألفاظ متواردة على معنى واحد كما صرح هو بذلك (١) .

ولما جاء الزمخشري كان يطلق على مباحث هذه العلوم جميعاً « علم البيان » ، فمثلاً الاستئناف المعروف في باب الفصل والوصل — من أبواب علم المعاني — يجرى لدى الزمخشري تحت اسم « علم البيان » ، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى : « قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ » (٢) يقول الزمخشري : ما يخرج هذا القول من علم البيان ؟ ويجيب قائلًا : يخرج منه الاستئناف . وكذلك فعل في الاختصاص — وهو من أبواب علم المعاني — في معرض تفسيره لقوله تعالى : « قُلْ لَوْ أَنَّم تَمْلِكُونَ » (٣) . وبعد أن يشرح الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب يقول : فأما ما يقتضيه علم البيان فهو أن « أنتم تملكون » ، فيه دلالة على الاختصاص وأن الناس هم المختصون بالشع المتبالغ .

واللف والنثر الذي يُعَدُّ من علم البديع يتحدث عنه الزمخشري باسم « علم البيان » ، في معرض تفسيره لقوله تعالى : « شهرُ رمضانَ الذي أنزل فيه القرآنُ هُدًى للناس وبينات من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهرَ فليصمه » ، ومن كان مريضاً أو على سفرٍ فعِدَّةٌ من أيامٍ أخر ، يُريدُ الله بكم اليسر ولا يُريد بكم العسر ، ولتكملوا العِدَّةَ ولتكتبَرُوا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون ، (٤) .

(١) الصيغ البديعي من ٢٣٦ ، الدلائل من ٤ ، ٣٥ .

(٢) يس آية : ٣٦ ، الكشاف ج ٤ ص ٨ .

(٣) الإسراء آية : ١٠٠ ، الكشاف ج ٢ ص ٤٢ .

(٤) البقرة : ١٨٥ ، الكشاف ج ١ ص ١٧٢ .

يقول : « إن قوله تعالى « لتكملوا » علة الأمر بمراعاة العدة ، « ولتكبروا »
الله على ما هذا كم ، علة ما علم من كيفية القضاء والخروج من عهدة الفطر ،
و « لعلكم تشكرون » ، علة الترخيص والتيسير ، وإن هذا النوع من اللفظ
لطيف المسالك لا يكاد يهتدى إلى تبيينه إلا بالنقّاب المحدث من
علماء البيان . »

ويخالف « الزمخشري » ، ما عارف عليه البلاغيون فيجعل « الالتفات »
من البيان ، ويقول في العدول عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب : « قلت :
هذا يسمى الالتفات في علم البيان (١) » .

وفي عروس الأفراح (٢) أن الزمخشري كثيراً ما يقع في كلامه في
الكشاف تسمية علمي البيان والبديع بعلم البيان ، وأنه قد يسمى علوم البلاغة
الثلاثة بعلم البديع استشهاداً بقوله تعالى : « أولئك الذين اشتروا الضلالة
بالحُدَى (٣) » ، إنه من الصنعة البديعية .

وفي الوقت الذي نلّس عنده عدم التمييز بين علوم البلاغة الثلاثة التي ميزت
أخيراً نجده يطلق اسم « البديع » ، على بعض أنواعه مثل : الجناس
عند قوله تعالى : « وجئتُك من سبإ بنياً يقين (٤) » يقول الزمخشري : إن هذا
من جنس الكلام الذي سماه المحذّون البديع ، وهو من محاسن الكلام التي
تتعلق باللفظ .

وكذلك عند قوله : « وقيل يا أرض ابلعي ماءك وياسماء
أقلعي (٥) » .

(١) الكشاف ج ١ ص ١١

(٢) عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص ج ١ ص ١٥١

(٣) البقرة ١٦ (٤) النمل : ٢٢ ، الكشاف ج ٣ ص ٢٨٤

(٥) هود : ٤٤ ، الكشاف ج ٢ ص ٣١١

وكذلك في قوله تعالى: «وقال يا أسفا على يوسف (١)» .
والمشاكاة عند قوله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في
نفسك (٢)» .

وعند قوله تعالى: «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة (٣)» .
وعند قوله تعالى: «فأعرضوا فأرسلنا عليهم سينل العِرم وبدلناهم
بجثثيهم جنتين ذواتٍ أكل خميطٍ وأثل وشيء من سدرٍ قليل (٤)» .
وتارة يطلق على هذا اللون من البديع المزاجية كما في قوله تعالى:
«وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به (٥)» .
وأحياناً يطلق عليه المقابلة كما في قوله تعالى: «إن الله لا يستحي أن
يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها (٦)» .

ويقول الزخشرى عن هذا: «لأنه فن من كلامهم بديع وطران عجيب ،
ومنه قول أبي تمام:

من مبلغ أفناء يعرب كلها أن بنيت الجار قبل المنزل

وعلى كل فالمشهور عند الزخشرى أن البديع لا يعنى عنده إلا هذه
الألوان التي ترمز إلى تحسين الألفاظ وتزيينها، والتي يرى أنها لا تكون
مستملحة ومقبولة حتى يكون جانب الطبع معادلاً لجانب الصنعة، فهو يقول
في مقدمة مقاماته:

-
- (١) يوسف: ٨٤، الكشاف ج ٢١ ص ٣٨٦
(٢) المائدة: ١١٦، الكشاف ج ١ ص ٥٤١ .
(٣) البقرة: ٢٣٨، الكشاف ج ١ ص ١٤٧ .
(٤) سبأ: ١٦، الكشاف ج ٣ ص ٤٥٥ .
(٥) النحل: ١٢٦، الكشاف ج ٢ ص ٥٠٢ .
(٦) البقرة: ٢٧٦، الكشاف ج ١ ص ٨٥ .

« وأن ما سماه الناس البديع من تحسين الالفاظ وتزيينها بطلب الطباق فيها ، والتجنيس والتسجيع والترصيع ، لا يملح ولا يبرع حتى يوازي مصنوعه مطبوعه ، وإلا فما قلق في أماكنته ، ونبا عن مواقفه ، متبوذ بالعرام ، مرفوض عند الخطباء والشعراء (١) . »

أما علما البيان والمعاني فهما ركنا البلاغة ، وكلامه في هذا صريح في مقدمه تفسيره إذ يقول : « إن أملاً معلوم بما يفهم القرائح ، وأنهضها بما يهر الألباب القوارح ، من غرائب نكت يلطف مسلكها ، ومستودعات أسرار يدق مسلكها ، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم ، كما ذكر الجاحظ في « نظم القرآن » ، فالفقيه وأن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام ، والمتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام ، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه ، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه ، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا لرجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما : علم المعاني وعلم البيان . »

ويقول أيضاً : « ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئدة الناجية العدلية الجامعة بين علم العربية والأصول الدينية ، كلما رجعوا إلى في تفسير آية ، فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب ، أفاضوا في الاستحسان والتعجب ، واستطبروا شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك ، حتى اجتمعوا إلى مقترحين أن أملى عليهم « الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » ، فاستعفيت ، فأبوا إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل والتوحيد ، والذي حدثني على الاستعفاء — على عيسى

الجرجاني ، ولأمانة العلم وإحقاقاً للحق ووضع الأمر في نصابه ، أنقل
النص الكامل لما كتبه الشريف في هذا الموضوع ومتضمناً النص الذي
نقله الباحث الأول لنتناقشه فيما قال ونتحسس وجه الصواب فيما رأى .

قال السيد الشريف الجرجاني (١) في بدء كلامه لشرح كتاب
المفتاح للسكاكي :

وقال المصنف : القسم الثالث من الكتاب في علمي المعاني والبيان ،
رتب كتابه على ثلاثة أقسام وأورد فيها بتسكلة وفنين وتوجيه ، إن علم
العربية المسمى بعلم الأدب علم يحرز به عن الخلل في كلام العرب ألفاظاً أو
كتابة ، وينقسم على ماصرحوا به إلى اثني عشر قسماً ، منها أصول ومنها
فروع . أما الأصول فالبحث فيها إما عن المفردات فعلم اللغة ، أو من
حيث صورها ومبنياتها فعلم الصرف ، أو من حيث انتساب بعضها إلى
بعض بالأصالة والفرعية فعلم الاشتقاق ، وإما عن المركبات على الإطلاق ،
فأما باعتبار بنيتها التركيبية وتأديها لمعانيها الأصلية ، فعلم النحو ، أو باعتبار
إفادتها لمعان مغايرة لأصل المعنى ، فعلم المعاني ، أو باعتبار بنية تلك الإفادة
في مراتب الوضوح فعلم البيان ، وأما عن المركبات الموزونة فأما من حيث
وزنها ، فعلم العروض ، أو من حيث أواخر أبياتها فعلم القوافي ، وأما
الفروع فالبحث فيها : إما أن يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط ، أو يختص
بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر ، أو بالمنثور فعلم إنشاء النثر من
الخطب والرسائل ، وما لا يختص بشيء منها فعلم المحاضرات ومنه التواريخ ،
وأما البديع فقد جعلوه ذيلاً لعلمي المعاني والبيان لأقسام برأسه . فاختار
المصنف الأصول وترك منها اللغة ، لأن مباحثها جزئية منتشرة مع كونها
مستقصاة في الكتب المبسوطة ، إلا أنه جعل القسم الأول من كتابه في

(١) شرح المفتاح للسيد الجرجاني مخطوط بدار الكتب رقم ٢٥ بلاغة الورقة الثانية .

الصرف ، و خلط به الاشتقاق بأنواعه الثلاثة ، والقسم الثاني في علم النحو وحكم بأن تمامه بعلى المعاني والبيان ، وذلك لأنهما يجريان منه مجرى اللب من القشرة . . وأوردهما في القسم الثالث . . وزعم أن علم الاستدلال جزء من علم البلاغة . . وادعى أن التدريب في على المعاني والبيان يتوقف على ممارسة النظم المحوج إلى على العروض والقوافي فجعلهما من تنمة الغرض . . . الخ . .

ثم استطرد السيد الجرجاني في تلخيص مقدمة كتاب المفتاح وبيان المنهج الذي سار عليه السكاكي في تأليف الكتاب .
وبعد أن انتهى من ذلك ابتداء في شرح صلب كتاب المفتاح مبتدئاً بالقسم الثالث .

ولنا وقفة عند ذلك النص لنناقش ادعاءين ادعاهما الدكتور شوقي ضيف وهما :

الأولى : أن الزمخشري جعل البديع ذيلاً لعلى البلاغة .

الثانية : أن السكاكي متأثر به في ذلك .

أما الادعاء الأول فقد أخذها الدكتور ضيف من قول الشريف الجرجاني : « وأما البديع فقد جعلوه ذيلاً لعلى البلاغة لأقسام برأسه » .

فكيف يصح أن ينسب ذلك للزمخشري وليس له في النص — على طوله — ذكر إطلاقاً ؟ وكيف يجعل الباحث الضمير في « جعلوه » عائداً على الزمخشري وهو لم يتقدم في الذكر ولا في العهد ؟ ثم من أين للباحث هذا الحكم الذي حمله على الزمخشري حملاً وهو منه براء ؟ !

وبخصوص الادعاء الثاني وهو أن السكاكي متأثر به في جعل البديع ذنباً وذيلاً . كيف يصح هذا الحكم مع أن السكاكي لم يثبت عنه أنه جعل البديع ذيلاً لعلى البلاغة ، وإنما الثابت عنه .

د أنه أول من أطلق د علم المعاني ، على المباحث التي بحثها فيه ، وإن كان قد اقتبس ذلك الاسم من تعريف النظم ، وشرح الغرض منه عند عبد القاهر ، وأول من أطلق على مباحث التشبيه والمجاز والكناية اسم علم البيان ، بل هو أول من فرق بين هذين العلمين على هذا الوجه من الضبط والتحديد ، وأول من حكم على علم البيان بأنه متزل من د علم المعاني ، منزلة المركب من المفرد (١) .

وبعد أن خالص السكاكي من بيان هذين العلمين في كتابه قال في شأن البديع : د وإذ تقرر أن البلاغة بمرجعيتها وأن الفصاحة بنوعيتها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين ، فها هنا وجوه مخصوصة كثيرا ما يصار إليها المقصد تحسين الكلام فلا علينا أن نشير إلى الأعراف منها ، وهي قسمان : قسم يرجع إلى المعنى وقسم يرجع إلى اللفظ (٢) .

د ونلاحظ هنا أن السكاكي — وقد فصل بين علمي المعاني والبيان — سوأطلق عليهما هذين الاسمين — لم يعرض لألوان البديع على أنها علم مستقل عن العلمين بل إنها تشارك مسائلهما في تزيين الكلام بأبهى الحلل سواء الوصال به إلى أعلى درجات التحسين ، (٣) .

فيكيف بعد هذا التوضيح الذي تنطق به آثار السكاكي أن يقال : لأنه جعل البديع ذيلا وذنبا لعلمي المعاني والبيان ؟

وهناك باحث رابع (٤) عجب من هذا النقل وكيف يصدر من الزمخشري وكيف يصح عنه وهو يرى أن البديع ماء البلاغة ورونقها ؟ !

(٢) الصنع البديعي ص ٢٥٠ .

(٢) افتتاح ص ٢٠٠ ، الصنع البديعي ص ٢٥٠ .

(٣) الصنع البديعي ص ٢٥٢ .

(٤) الدكتور محمد أبو موسى في رحالته « البعث البلاغي في تفسير الكشاف » ص ٣٢٧-٣٢٢ .

ثم أخذ يدفع هذا النقل ويدافع عن الزمخشري ويحاول تخليصه من هذه المهمة التي ألصقت به ، ويدلى بالحجة تلو الأخرى ليرد هذا القول ويدفع هذا التحامل ، ولو درى أن هذا النقل ليس عن الزمخشري لوفر على نفسه جهد البحث والمشقة التي ظهرت في صفحاته الخمس إقناعا للقارىء ولتبرئة الزمخشري مما نسب إليه من جعل البديع ذيلا وذنبا للعلمين وأنه يرى من ذلك براءة الذنب من دم ابن يعقوب .

فالسكاكي إذن لم يجعل د البديع ، علما مستقلا ، وإنما الذى جعله كذلك هو بدر الدين بن مالك المتوفى سنة ٦٨٦ هـ وسماه د علم البديع ، وبذلك هيا لأن تصبح البلاغة متضمنة لثلاثة علوم ، (١) .

كذلك السكاكي لم يجعل البديع ذيلا وذنبا لعلمى البلاغة ، ولا الزمخشري جعله كذلك ، وإنما أول من جعل د البديع ، ذيلا وذنبا للعلمين هو الخطيب القزويني فكان بهذا العمل أول الجانبين على ألوان البديع بمن ألفوا فى البلاغة بوضعها هذا الوضع الشائن البغيض ، وانظر إلى تعريفه علم البديع بقوله . هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضح الدلالة ، كيف قضى على ألوانه بأن تكون حلى مزينة تكسو الكلام بهجة بعد رعاية المطابقة ووضح الدلالة وأنها عرضية وليست بالذاتية .

وقد اهتممها الخطيب حقها وأجحف بمنزلتها حينما جعلها ذيلا من ذيل البلاغة ، وذنبا من أذنانها لا تجيء إلا تابعة ولا تسمو إلى آفاق الذاتية والأصالة . إقرأ قوله فى التلخيص : « وتبعها وجوه أخرى تورث الكلام حسنا » (٢) .

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٣١٥

(٢) الصيغ البديعية ص ٣٠٦ ، ٤٩٨ ، تلخيص المفتاح ص ٥

وعلى هذا يتبين لنا بوضوح أن الضمير في د جعلوه ، في النص السابق الذي جعله الدكتور ضيف عائداً على الزمخشري وبني على هذا حكمه السابق . هذا الضمير راجع إلى الخطيب القزويني ومن تبعه في ذلك كسعد الدين التفتازاني ، ونحن نعرف أن الشريف الجرجاني كان في الفترة الزمنية التي تلت حياة الخطيب القزويني كما كان معاصراً للتفتازاني .

وبهذا التوضيح يتسق النص الذي نسب للزمخشري ويظهر ما فيه من مجانبته للصواب .

وبعد كل هذا نرى أن الشريف الجرجاني كان في استطاعته إزالة هذا اللبس وكشف تلك الظلامة التي انتابت النص بإظهار الضمير في د جعلوه ، ولو فعل لقطع قول كل خطيب وعالم .

ونحن لا نغني الشريف الجرجاني من المؤاخذه ، لأنه ترك المعنى المراد معمى ومستوراً بستار كثيف من التعمية والإلغاز ، ونحن بتتبع مراحل علم البديع ومن حكموا عليه بالذيلية والتبعية نأكدنا أنه الخطيب القزويني ، مع أن كلام الشريف الجرجاني كله كان مقصوداً على تلخيص مقدمة السكاكي في كتابه المفتاح ومنهجه في التأليف ، ولماذا بدأ بهذا العلم وترك ذاك وقدم هذا وآخر ذلك ، وليس هناك إشارة من بعيد أو قريب إلى الخطيب القزويني الذي تحققنا أنه مرجع الضمير ، ولكن ذلك كان طبيعة التأليف في ذلك العصر فهو عصر الانحدار والانحطاط فيه ، وقد كان قائماً على المنخصات ثم الشروح والحواشي والتفريعات والذي لا يخرج منها الباحث بالفائدة إلا بعد صعوبة وعسر ، وذلك لركاكة الأسلوب وكثرة الضمائر التي تحير العقل وتسكد الذهن في المرجع التي تعود عليه .

وأما إذا كان الضمير عائداً على السكاكي - وهو صاحب الحديث الذي يدور حول النص السابق - يكون الشريف الجرجاني قد جعل السكاكي بمن

وضعوا البديع موضع الذيل والذنب . وجعلوه التابع الذليل وهو ما ناقشناه ونفيناه عن السكاكي .

وبعد . . فهذه خلاصة موجزة عن تاريخ التسمية لكل منها .
فإذا تعرضنا للبحوث البلاغية عند القاضى فإنما نعرض لها قبل تسميتها
وفي مراحل طفولتها وبدء نشأتها وتكوينها ، لا سيما وقد علمنا أن دمشق به
القرآن ، والجزء السادس عشر من المعنى وهما المعول عليهما في البحث قد
ألفا بين سنة ٣٦٠ - ٣٨٠ هـ كما أشرنا من قبل .

فنحن أمام باحث طرقت ما طرقت من أبواب البلاغة كمثل ، فلم يميز
بين مباحث علم المعاني ولا البيان ولا البديع ، وإنما وردت في كتبه غير
مقصودة ، وأنت في سياق تفسيره ، وكان الغرض منها بيان المعنى المراد من
الآية الكريمة والقطع بأن النص القرآنى مبرأ من كل عيب ومنزه عن
كل نقص .

الفصل الثالث

بحوث علم المعاني عند القاضى

الخبر وفائدته : الخبر بوصفه خبراً لا بد له من فائدة إذا سمعه السامع عرف الحكم الذى يتضمنه ، فإذا قصد المتكلم إلى هذه الفائدة وإعلام السامع بحكم خبره ، قيل : إن الغرض من الخبر فائدة الخبر .

فالأخبار التى الغرض منها عرض المسائل العلمية على الطلاب فى قاعات الدرس ، وفى الكتب المؤلفة فى مختلف العلوم والفنون هو من هذا الخبر .

وقد يكون المخاطب عالماً بالحكم الذى تضمنه الخبر والمتكلم يعرف ذلك أيضاً ، ولكنه يقصد من ذلك أن يعرف سامعه أنه عالم بالحكم أيضاً ويسمى هذا الغرض : لازم الفائدة ، وذلك كالأخبار المتعلقة بأجوبة الطلبة على أسئلة الامتحانات ، فليس الغرض منها إلا إفادة الأستاذ أن الطلبة عالمون بما تضمنته من معارف .

وهذان الغرضان - فائدة الخبر ، ولازم الفائدة - هما الغرضان الأصليان للخبر ، ففى كل منهما يقصد المتكلم من خبره إعلام السامع شيئاً لا يعرفه سواء أكان هذا الشيء فائدة الخبر أو ما يلزم من هذه الفائدة .

ويستفاد من كلام القاضى عبد الجبار أن الخبر هو : ما يحتمل الصدق والكذب من الكلام ، وأن الإنشاء مالا يحتمل الصدق والكذب . وأن مدار الصدق والكذب على مطابقة الخبر للواقع وعدمه .

يقول : وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن أهل الآخرة يكذبون

حتى الآخرة ، فقال : ولو رُدُّوا لعادُوا لما نهَّـوا عنه وإنهم لكاذِبون .
والجواب عن ذلك : أنه تعالى حكى عنهم من قبل تمنى الرجوع . .
« فقال : ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا زدُّ ولا نكذبُ بآياتِ
ربِّنا ونكون من المؤمنين » بل بدا لهم ما كانوا يخفُّون من قبل (١) .
وقد علمنا أن الكذب لا يقع في التمني وإنما يقع في الأخبار ، لأن القائل
إذا قال : إنَّ حضرتي فلان وحادثتي (٢) فسواء حضر أو لم يحضر ، فإن
يقوله لا يوصف بصدق ولا كذب ، فلا يجوز إذا أن يكرهوا كاذبين
غيباً خبر عنهم أنهم تمنَّوه من ردهم إلى الدنيا ، وألا يكذبوا بآياتِ ربِّهم ،
وأن يكونوا من المؤمنين لأن جميع ذلك وقع على حـ التمني ، فإذا يجب
أن يكونوا إنما وصفهم بأنهم كاذِبون في دار الدنيا (٣) - أي فيما يخبرون
عن أنفسهم في الدنيا من اعتقاد الحق ، أو في زعمهم أنهم مصيبيون وغير
مشركين .

فالقاضى يرى أن قولهم - يا ليتنا زدُّ . الخ - لما كان بصيغة التمني
غفلاً يصح أن يوجه إليهم الكذب في الآخرة لأن التمني - وهو من قبيل
« لا إنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب ، وإنما الذى يوصف به الأخبار ،
بأن ذلك يجب صرف الكلام إلى أنهم كاذِبون في الدار الدنيا - فيما يخبرون
عن أنفسهم من اعتقاد الحق ، أو في زعمهم أنهم مصيبيون وغير مشركين -
لأنه خبر ، ويمكن أن يوجه إليه الصدق والكذب .

وهذا الخبر قد يخرج عن غرضه الأصل إلى أغراض أخرى تفهم من
السياق وقرآن الحال .

(١) الأهم آية : ٢٧ ، ٢٨

(٢) مثل الشريف المرتضى بالتمني فقال : ليت بلانا أعطاني مالا . فأتى بالتمني صريحاً ،

غيباً القاضى لم يأت به صريحاً . انظر أمالى المرتضى ج ٢ ص ٢٢٢

(٣) المتضاه ص ٢٤٢

وقد عرض القاضى فى أثناء تأويله للمتشابه من آيات القرآن الكريم
لبحوث بلاغية تعد من صميم علم المعانى ، ومن هذه البحوث :
أغراض بلاغية خرج إليها الخبر ، ومن هذه الأغراض :

١ - التهديد :

(١) قال القاضى عبد الجبار « وربما قيل فى قوله تعالى : « أولئك
الذين يعلم الله ما فى قلوبهم »^(١) ، وما فائدة هذا التخصيص وهو عالم
بسرائر القلوب ؟

وجوابنا : أن ذلك تهديد من الله تعالى ، وإذا خص قلوبهم بالذكر
كان أقوى ، ولا يمنع من كونه عالماً بكل شئ ، إذ العادة جارية فى الوعيد
أن ينص كقول القائل لو كبله : « احذر مخالفتى فإنى عالم بما تأتبه »^(٢) .

(ب) وقال . « وربما قيل فى قوله تعالى : « وإبراهيم إذ قال لقومه
اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون »^(٣) . ما فائدة قوله
تعالى : « إن كنتم تعلمون ؟ » والمعلوم أن ذلك خير لهم على كل حال .
وجوابنا : أن ذلك يقال على وجه التهديد ، لا لأن عليهم يدخل ذلك
فى أن يكون خيراً^(٤) .

(ج) وقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : « فإن تبستم فهو خير لكم
وإن توليتم فاعلموا أنكم غير مؤجزي الله »^(٥) ، كيف يتولون ؟
وجوابنا : أن هذه اللفظة تفيد التهديد . والمراد أن الله قادر على إزال
العقوبة ، وما أكثر ما يرد فى القرآن هذا اللفظ على هذا الوجه^(٦) .

(٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ١٠٤

(٤) التنزيه ص ٣٩٥

(٦) التنزيه ص ١٦٣

(١) النساء آية ٦٣

(٣) النكبات آية ١٦

(٥) التوبة آية : ٣

ففي تلك الآيات الكريمة قد أخرج القاضي الخبر عن حقيقته إلى غرض آخر ، وهو التهديد استنادا إلى سياق الكلام وإعتادا على قرينة الحال .

٣ - التوبيخ :

(أ) قال القاضي : وربما قيل في قوله تعالى : **دَبَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا** ، ^(١) ، أليس ذلك يدل على أن إبراهيم — ﷺ — كذب في هذه الحال وأن الأنبياء لا يجوز عليهم الكذب ، وأنتم تمنعون من ذلك ؟

وجوابنا : أنه — ﷺ — أورد ذلك على وجه التوبيخ لهم لينبهم على أن الذي يعبد القوم لا يصبح منه نفع ولا ضرر ، ولذلك قال بعده : **فَأَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْشِقُّونَ** ، وقال : **دُثِمَ نُسُكُكُمْ أَعْلَى رُؤُوسِهِمْ** ، ثم قال بعده : **دَأْفَتُمْ بَعْدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلَا يَضُرُّكُمْ أَفَلَا لَكُمْ** ، وكل ذلك يدل على ما قلناه ^(٢) .

(ب) وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **وَلَسْنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ** ، لا حُجَّةَ بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ ^(٣) ، كيف يصح ألا يكون له عليهم حجة ؟ وجوبنا أن المراد أننا قد بالغنا في إقامة الحجة حتى لم تبق باقية فلا حجة بَيْنُنَا وَبَيْنَكُمْ ، وهذا على وجه التوبيخ ، وإلا فالمعلوم من دين الرسول ﷺ — أنه لا يعذر القوم بل له الحجة العظيمة عليهم ، ولذلك قال بعده : **وَاللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ** ، وقال تعالى بعده فيمن يحتاج الله من المبطلين **دَحْجَتُهُمْ دَاخِضَةً** عند ربهم ، ولا يجوز ذلك إلا وحجة المحقين ثابتة ^(٤) .

ويقول القاضي في كتابه **د تثبت دلائل النبوة** ، ^(٥) :

(١) الانبياء آية : ٦٣ .

(٢) التنزيه ص ٢٦٥

(٣) الشورى : ١٥ .

(٤) التنزيه ص ٣٧٤ ، متشابه القرآن ص ٦٠٩

(٥) تثبت دلائل النبوة ٣٥٧ .

« واعلم أن أعداء رسول الله ﷺ — اجتمعوا وجمعوا كيدهم —
 وقرأوا كتابه ، فزعموا أنه — ﷺ — في ابتداء أمره وهو مقيم بمكة ،
 ماخالف قومه ، ولا أغضبيهم ولا أغاظهم ، بل كن مصوباً ومقرباً لهم ،
 ألا ترون أنه قال لهم :

« وإننا أولياءكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين ، ^(١) ، وأنه قال لهم :
 « لئن أَعْمالُنا ولكم أَعْمالُكم ، لا حِجَّةَ بَيْنَنا وَبَيْنَكم ، ^(٢) »
 قالوا : وإنما توعد بالحرب ، وزال عن هذا حين صار بالمدينة ،
 وفى جماعة .

وهذا يقوله ابن الراوندى حين اجتمع مع لاوى اليهودى ، وساعدهما
 أمثالهما من الأشقياء حين نظروا ودبروا وكادوا المسلمين ، فانصرفوا
 عن الغرورات ، بالناويلات ، وسوا الكتاب الذى ضمنوه هذا وأمثاله
 كتاب الدامغ .

وبعد أن يتعرض لرد عليهم ، يقول :

ثم قال فى قوله تعالى : « وإننا أولياءكم لعلى هدى أو فى ضلال
 مبين » ، لا كذاب لهم وتضليل ، وهو كقول الرجل لخصمه إذا أراد
 الرفق به لينقاد له ، ولينظر فيما معه إذا كان مُدِلًّا بحجته : أحدنا مبطل
 وأحدنا ضال هالك ، لا يشك عاقل أن هذا تعرض بخصمه .

وكذلك قوله : « لا حِجَّةَ بَيْنَنا وَبَيْنَكم » ، هو فى هذا القول
 أشد ما كان فى إقامة الحجة عليهم ، فتأمل قوله تعالى : « فَإِذَا كَفَرْتُمْ فَاعْلَمُوا
 وَاسْتَعِظُوا بِمَا كُنْتُمْ تُعْذِرُونَ فِي اللَّهِ مِنْ
 بَعْدِ مَا اسْتَعْجِلْتُمْ لَهُ حُجَّتْكُمْ دَارُكُمْ عَنْ رَبِّكُمْ وَعَايَنْتُمْ عَذَابَ

ولهم عذابٌ شديدٌ ، ^(١) إلى ما بعد ذلك ، وإنما كقول الرجل لخصمه إذا ظهرت حجته وأتضح قوله وبان بطلان ما أتى به خصمه : ما بعد هذا كلام وما بعد هذا مقال ، وما بيننا حجة ، وما يحتاج إلى شاهد ودليل .

(ج) وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : «يوم يكشفُ عن ساقٍ ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون» ، ^(٢) كيف يصح أن يكلف في الآخرة بالسجود من لا يستطيعه ؟

وجوابنا : أن ذلك ليس بدعاء لهم على وجه الأمر بل هو توبيخ وتبكيت لهم من حيث تركوا السجود وهم متمكنون ، ولذلك قال بعده : «وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون» ، ^(٣) .

(د) وقال : « وفي قوله تعالى : «لكنم دينكم على دين» ، وقد علمنا أنه لم يذكره إلا على سبيل الذم والتوبيخ لهم على التمسك بما هم عليه من الباطل ، ولم يرد أن يرضوا بما هم عليه من الدين لئتمسكوا به» ، ^(٤) .

(هـ) وقال : « وقوله تعالى : «فذكر» إن نفعَتِ الذكرى» ، ^(٥) ، يدل على أن الكفار كانوا يقدرّون على التذكّر والاتعاظ والعدول عن الكفر . لأنه تعالى لم يجعل ذلك شرطاً من حيث ألا يذكر — صلوات الله عليه — إلا من علم أن الذكرى تنفعه ، وقد علمنا خلافه ! فإذاً يجب أن يحمل على طريقة التوبيخ لهم ، والبعث على الإيمان ، والعدل عن الكفر» ، ^(٦) .

ففي كل هذه الآيات الكريمات ، جعل القاضى الخبر فيها ليس على

(٢) ن : ٤٢

(١) الشورى ١٦ وما بعدها

(٤) الكافرون ، المتشابه من ٧٠٣

(٣) التزيه من ٤٣١ ، والمتشابه ٦٦٣

(٦) المتشابه من ٦٨٧ .

(٥) الأعلى : ٩

حقيقته ، وإلا اختل المعنى وتناقض المراد . لهذا جعل الخبر خارجا عن حقيقته ومرادا به التوبيخ والتبكيت بدلالة المقام .

٣ — الإنكار :

(أ) قال القاضى : د وربما قيل فى قوله تعالى : د وتلك نعمة تمنىها على أن عَبَّدَتْ بنى إسرائيل ، (١) كيف يصح أن يعتد لفرعون بمثل ذلك ؟

وجوابنا : أن ذلك بمنزلة إنكار كونه نعمة لا بمنزلة الإفراء ، لأن الذى فعله ببنى إسرائيل يجرى مجرى الظلم العظيم ، (٢) .

(ب) وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يضل الكفار عن الحق ، ويفيض عليهم النعمة لكي يضلوا ، فقال : د وقال مُوسَى ربنا إنك آتيت فرعون وماله زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ، (٣) .

وبعد أن ذكر عدة أجوبة للآية قال : وقد قيل ، إن المراد به : الإنكار لأن يعطيهم الأموال فى الدنيا لكي يضلوا ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون القوم مجرمة بالنسبة لاضلال إله تعالى ، وإلى أنه وافع بإرادته ، فقال موسى منكرآ لذلك : د ربنا ليضلوا عن سبيلك ، بمعنى أنك لم تفعل يا رب ما فعلته من الإتيان لكي يضلوا !! ، وهذا كما يقول أحدا لولد ، عند العتب واللوم : قد أعطيتك الأموال وأديتك وعلمتك لكي تعصين على طريق الوجع عن معصيته ، (٤) .

(ج) وربما قيل ما معنى قوله جل وعز : د خلقت الإنسان من عجل (٥) ،

(٢) التزييه ص ٢٩٦

(٤) المشابه ص ٣٦٦

(١) الشعراء : ٢٢

(٣) يونس : ٨٨

(٥) الأنبياء : ٣٧ ، ٣٨

ومعلوم أنه ليس بمخلوق من ذلك بل لا يصح ذلك فيه ؟
 وجوابنا : أن ذلك من الكلام الفصيح في الإنكار والتبكيث ، فمن
 يكثّر غضبه يقال له : كأنك خلقت من الغضب ، ومن يكثّر نسيانه يقال
 فيه ذلك ، فنبه تعالى على أن الواجب على المرء التوقف والتثبيث وتأمل
 ما يلزمه من الأدلة وغيرها ، فلذلك قال بعده : « سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا
 تَسْتَعْجِلُون » ، وقال تعالى : « وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ؟ »
 يستعجلون لأنفسهم العذاب جهلا منهم ، (١) .

* * *

ففي تلك الآيات جعل القاضى الخبر مراداً به الإنكار بقريضة الحال
 حتى لا يتنافى مع المعنى المراد .

٤ - الأمر :

(أ) قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : « الزانى لا ينكح
 إلا زانيةً أو مُشْرَكَةً » ، (٢) كيف يصح هذا الخبر ونحن نعلم أن الزانى
 قد يبطأ وقد يعقد على غير الزانية ؟

وجوابنا : أنه وإن كان فى صورة الخبر فالمراد به الأمر ، واختلف
 العلماء فى ذلك ، فمنهم قال : هو منسوخ ، ومنهم من قال : بل هو ثابت .
 والمراد أن الزانى لا يحل له التزوج بالعفيفة ، (٣) .

فقد أخرج القاضى الخبر إلى الأمر ليتسق المعنى ويتلائم مع المراد .

(ب) ويقول القاضى فى قوله تعالى : « وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمَنًا » ، (٤) .
 أولت القرامطة هذه الآية وقالت : إن الله أخبر أن من دخل مكة يأمن

(٢) النور آية : ٣

(٤) آل عمران : ص ٩٧

(١) التزيه ص ٢٦٢

(٣) التزيه ص ٢٨٣

من القتل والخوف ونحن نرى الناس فيه يخافون ويقتلون ، فقد ظهر كذبه ،
فإننا قد قتلنا المسلمين فيه ، ولكن أتباع محمد — ﷺ — همير لا يغفلون .
ثم يرد عليهم طعنهم فيقول :

والله تعالى ما أراد ما ظنوا ، هذا خبر ، وإن كان لفظه لفظ الخبر ، وإنما هو
أمر بأن من دخله فينبغي أن يؤمن ولا يخاف ولا يحل لأحد أن يخيفه .
وهذا مثل قوله تعالى : « وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ^(١) » ،
« وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ ^(٢) » ، وما أشبهه ، فإن ظاهر هذا الخبر ومعناه
الأمر ، أى يجب على المطلقة أن تترصد وعلى الوالدة أن ترضع .
ولكن الباطنية يقصدون البوادي والعجم ، ومن لم يشتغل بالعلم
فيخدعونهم بأنواع الخدائع . . . (٣) .

هـ — الاستدلال :

قال القاضي . « وربما قالوا في قوله تعالى : « فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ ^(٤) »
رأى كوكباً قال هذا ربى » . أليس ذلك كفراً من قائله . فكيف يجوز
ذلك على إبراهيم ،

وجوابنا : أن ذلك في حال النظر ذكر على وجه الاستدلال لا على
الخبر ، ولذلك قال بعده : « فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ : لأُحِبُّ الْآفِلِينَ » ، فاستدل
بحركته وغيبته على أنه ليس برب ، وكذلك قال في الشمس والقمر ،
وقال في آخره : « إِنِّي بَرِيءٌ مما تُشْرِكُونَ ، إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي
فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وما أنا من المشركين » ، فعرفه تعالى
استدلالاً بالسماوات والأرض .

(٣) تثبيت دلائل النبوة ج ١ ص ١٣٥

(٢٤١) البقرة : ٢٢٨ ، ٢٣٣

(٤) الأنعام آية : ٧٦ ، ٧٩

٦ - الاستفهام :

وقد ذكر في هذه الآية وجهها آخر فقال : « وقد قيل إن المراد بقوله : « هذا ربى على وجه الاستفهام والنظر . مثل ذلك قد يتفق مع المستدل (١) » فقد أخرج القاضى هذه الآية على أحد هذين الوجهين السابقين ، ولم يجعل الخبر مراداً به الحقيقة حتى يصح المعنى ويتضح المراد .

٧ - الردع والزجر :

قال القاضى : « وربما قيل فى قوله تعالى : « رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ ، (٢) كيف يجوز ذلك ولا شك فى أنهم يتمنون فى الآخرة ، ذلك فما فائدة ربما ، ؟ »

وجوابنا : أن ذلك من باب الردع وربما يكون أقوى ، فأحدنا يقبل على ولده وقد عدا عن التعليم فيقول : ربما تندم على ما أنت عليه ، فيكون فى الزجر أبلغ ... ومعنى قوله « ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمِ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ، تبين صحة ما قلناه لأن ذلك وإن كان بصورة الأمر فهو تهديد وزجر عظيم ، (٣) »

وخاتمة المطاف هذه الآية الذى أخرجها القاضى عن حقيقة الخبر وأراد منها الردع والزجر ، ملاحظاً فى كل ماسبق من الآيات دلالة الحال ، وقرينة المقام ، وتنزيه القرآن الكريم عن كل تناقض أو طعن .

* * *

وفى الإنشاء ذكر القاضى أساليب الأمر والاستفهام ومعلوم أن أساليب الإنشاء والطلب تمتاز طبيعتها بالحركة وقوة التأثير هذا إذا كان فى أسلوب كلامى أيا كان ، فما بالناس بكلام رب العالمين الذى هو وحى

(١) التنزيه ص ١٣٣ (٢) الحجر آية : ٢ ، ٣ (٣) التنزيه ص ٢١٣

يوحى ، بعز الجن والإنس عن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيراً . وقد خرج الإنشاء عن حقيقته إلى أغراض أخرى تعرف
من السياق .

ومن الأغراض البلاغية التي خرج إليها أسلوب الأمر هي :

١ - التهديد :

(أ) قال القاضي : فأما قوله تعالى : **دَقُّلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ
حَدِيدًا** ، (٢) فالأمر فيه ظاهر أنه ليس بأمر ، وكذلك قال في قوله :
«وَأَسْتَغْفِرُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بَصَوْتِكَ» ، إنه تهديد وزجر ،
فليس لأحد أن يسأل عن ذلك . ولذلك قال بعده : **«وَعِدُّهُمْ وَمَا يَعْدُهُمُ
الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا»** ، (٣) .

(ب) وقال : فأما قوله تعالى : **«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ
وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ»** ، (٤) . فهو تهديد ، ولذلك قال بعده : **«إِنَّمَا أَعْتَدُ لِلظَّالِمِينَ
نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سَرَادِقُهَا»** . كما يقول أحدنا للعلامة وقد بين له الشيء الذي
يلزمه التمسك به ويضره العدول عنه : إن سلكت ما أقوله وإلا فاعمل
ما شئت على طريق التهديد . وهذا ظاهر ، (٥) .

(ج) وقال : **«وَقَوْلُهُ تَعَالَى : «فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ»** ، (٥) هو
على وجه التهديد والزجر ، لا أنه أمر على الحقيقة (٦) .

(د) وقال : وقوله تعالى : **«ذَرْنِهِمْ يَأْكُلُوا وَيُمْتَسُوا وَيُؤْسِسْهُمْ
الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ»** ، (٧) ، قد صح أنه تهديد ، وتقريع والقصد به
بعثهم على الطاعة والعدول عن خلافها ، ولا يصح ذلك وليس للعبد فعل

(٢، ١) الإسراء آية : ٥٠ ، ٦٤ ، التهذيب ٢٣٠ .

(٣) الكهف آية : ٢٩ (٤) التهذيب ص ٢٣٧ ، المشابهة ص ٤٧٥ .

(٥) الزمر آية : ١٥ (٦) التهذيب ص ٣٦٢ (٧) الحجر آية : ٣

كما لا يصح التوبيخ والالوم والذم إلا على فعل ، ولو كان تعالى هو الخالق للأكل والتمتع لما صح أن يهدم عليه ، (١) .

ويقول في «التنزيه» ، في هذه الآية : «لأن ذلك وإن كان بصورة الأمر فهو تهديد وزجر عظيم» ، (٢) .

(٥) وفي الحديث المسند إلى ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - قال : «البر لا يبلى ، والذنوب لا يُنسى ، والديان لا يموت ، فكن كما شئت ، فكما تدبر تدان» ،

قال القاضي : «... وحذر عليه السلام بقوله : «والديان لا يموت» ، من المعاصي .. وهدد أيضا بقوله : «فكن كما شئت» ، لأنه كقوله تعالى : «اعملوا ما شئتم» ، وهدد أيضا بقوله : «فكما تدبر تدان» ، من المعاصي ... (٣) .

* * *

ففي تلك النصوص السابقة أخرج القاضي الأمر الوارد فيها عن حقيقته وجعل المراد منه التهديد أو التقريع والزجر بدلالة السياق وقرائن الأحوال .

٢ - التقرير :

(أ) قال القاضي : «قالوا : وقد ذكر ما يدل على أنه تعالى يكلف العبد ما لا يطيقه ، ولا سبيل له إلى إيجاده فقال : «وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين» ، (٤) ومعلوم من حالهم أنه لم يمكنهم أن يخبروه بهذه الأسماء لفقد معرفتهم بها .

(٢) التنزيه ص ٢١٣ .

(٤) البقرة آية : ٣٢

(١) المشابه ص ٤٢٤ .

(٣) أمالي القاضي ورقة ٢٠٣

وبعد أن يخوض في مسائل كلامية في الإجابة عن ذلك يقول : « وقد علمنا أنه ليس بتكليف ولا أمر بل هو تقرير وتقرير ، وذلك أنه تعالى يبين أنه خص آدم عليه السلام بأن علمه الأسماء ليسكون معجرا له ، فأراد أن يبين للملائكة أن هذا الاختصاص يوجب نبوته فقررهم بقوله : « أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين ، على ذلك (وهو زعمكم) إني أستخلف في الأرض مفسدين) ، ونبه من حالهم على أنهم إذا لم يختصوا بما اختص به آدم مما فيه انتقاض عادة فيجب أن يكون نبيا ، ولذلك حكى عنهم ما يدل على الانقياد وهو قولهم : « قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، فيبين تعالى أنه لما لم يختصهم بهذا العلم لم يحصل لهم كما حصل لآدم - ﷺ - . وهذا بين لمن تدبره . »

ثم بين القاضي أن الأمر قد يخرج عن حقيقته إلى التهديد أو التقرير أو الإباحة أو التقرير بدلالة القرينة وسياق المقام ، فقال :

« وصيغة الأمر قد ترد ولا تكون أمرا ، بل تكون تهديدا ، وتقريراً ، وتقريرا . وإباحة ، ويعلم حاله بما يتقدم من الكلام ويتأخر . . . وقوله تعالى من بعد : « قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون . وما كنتم تكتمون ، يدل جميعه على أن الغرض بالاول هو التقرير لأنه لو كان تكليفا لم يكن لقوله تعالى عند ذلك : « إني أعلم غيب السموات والأرض ، معنى . وإذا حمل على أنه تقرير حسن موقعه . . . (١) . »

والقاضي جعل الأمر في « أنبئوني » في كتابه المشابه للتقرير والتقرير ، وفي كتابه التنزيه جعله للتحدي (٢) والآية يمكن أن توجه عن كل ذلك . والغرض أن الأمر ليس على حقيقته وإنما خرج عنه بدلالة الحال .

(ب) وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن موسى أراد من السحرة الكفر فقال لهم : **دَالِقُوا مَا أَنْتُمْ مُسْلِقُونَ** ، ^(١) وقد علم أن قورع ذلك منهم كفر .

والجواب عن ذلك : أن الإلقاء قد يقع على وجه يحسن عليه ، بأن يكون مقصدهم في ذلك ظهور الفصل بينه وبين المعجز لينكشف صدقه عما يدعيه ، وقد يقبح متى قصدوا به التلبيس وبيان كذبه ، فلا يمنع أن يأمرهم موسى عليه السلام بالإلقاء على الوجه الأول ، وبطل ما توهموه . . .

وبعد فإن من المعلوم في حال موسى أنه لم يأمر بذلك ولا أراده ، لأنه كان يريد من جميعهم البدار إلى تصديقه في النبوة ، وإنما قال ذلك على وجه التقرير ليبين أنكم إن كان لابد من أن تفعلوا ما عزمتم عليه فافعلوه ، ليتبين الفرق بين الدلالة والتورية ، كما يقول الواحد منا للمبطل إذا كلفه وقد أظهر عليه الدلالة : **تكلم على هذا إن كنت محقا** ، ^(٢) وفي التنزيه ، قال في هذه الآية : **إن الأمر فيها المراد منه التحدى** ^(٣) .

ففي تلك الآية أخرج القاضي الأمر عن حقيقته وأراد منه التقرير أو التحدى ، لدلالة الحال .

٣ — التقريع والتوبيخ :

قال القاضي : **دَقَالُوا** : ثم ذكر ما يدل على أنه يخلى العبد والجهل ، نوانه يفعل الأفعال لصلاح الخلق ، فقال : **دَفَذَرْنَاهُمْ فِي غَمَرَاتِهِمْ** حتى رحين ، أي خَسِبُوا أَنَّهُمْ نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالِ وَبْنِينَ ، نُسَارِعْ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ، ^(٤) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر قوله : **دَفَذَرْنَاهُمْ فِي غَمَرَاتِهِمْ** ، يقتضى

(١) المشابهة ص ٣٤

(٤) المؤمنون آية : ٥٤ ، ٥٦

(١) الفهرست آية : ٤٣

(٣) التنزيه ص ٨٩

الأمر بتخليتهم وما يختارون من الجهل والكفر ، وهذا هو الواجب على الرسول عليه السلام ، لأنه لا يجوز أن يمنعهم عن ذلك قسراً ، فنبه بذلك الكلام على التقرير والتوبيخ ، للعقاب المنتظر الذي دل عليه بقوله : « حتى حين ، فوجر بذلك الكافر عن كفره ، وإنما سمي ذلك غمرة لاستيلائه على القلب ولأنه غمر سائر أفعاله وغلبه فصار العقاب أولى به (١) » .

وفي كتابه والتنبيه ، قال : « فذرهم في غمرتهم حتى حين ، أى في حيرتهم التي أتوا فيها من قبل أنفسهم حتى حين ، وذلك كالتهديد لأن قوله تعالى « حتى حين » تنبيه على عذاب الآخرة (٢) » .

فقد أخرج القاضى الأمر فى هذه الآية إلى التقرير والتوبيخ والتهديد وكلها جائزة فى الآية لدلالة السياق .

٤ — الدعاء :

قال القاضى : « وربما سألوا فقالوا : كيف يقال للكفار « قل موتوا بغيظكم » (٣) ، فيأمر نبيه بأن يقولوا على الكفار لأمرهم إن لم يقولوا عليه لم ، وتوا بغيظ المؤمنين ؟ »

وجواب ذلك أن ذلك بصورة الأمر وهو دعاء بهلاكهم كما يقول الإنسان لمن يخالف فى الحق : « مت كدداً » ، وذلك مشهور فى اللغة (٤) .

فهذه الآية جعل القاضى المراد من الأمر فيها الدعاء اعتماداً على القرينة والسياق .

(٢) التنبيه ص ٢٧٩

(٤) التنبيه ص ٢٧

(١) المقابلة ٥١٦

(٣) آل عمران آية ١١٩

ومن الأغراض البلاغية التي ذكرها القاضى لأسلوب الاستفهام :

١ - التوبيخ :

(١) قال القاضى : وربما قيل في قوله تعالى : وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله (١)؟ كيف يصح ذلك وعيسى لم يقل ذلك للناس ؟

وجوابنا : أن ذلك من الله تعالى على وجه التوبيخ والتفريع لمن قال ذلك ، وقد يجوز من الحكيم أن يخاطب بذلك متهما بفعل ليسكون ردعا وتوبيخاً لمن فعل ، والله تعالى عالم بالأمور ، ولا يصح الاستفهام عليه فالمراد ما ذكرنا ، فقد كان فيهم من يزعم أن عيسى - صلى الله عليه وسلم - أمرهم بأن يتخذوها إلهين فيعبدوهما ويطيعوهما كطاعة المراء لله ، ولذلك قال بعده : وإن كنتم قلته فقد علمته (٢) .

وقال في نفس الآية في مقام الرد على شبه النصارى :

« فإن قال قائل : لعمرى قد تبين أن النصارى قد قالت في عيسى بن مريم عليه السلام : إنه ليس بنبي ، ولا رسول الله ، ولا يعبد صالح . وأنه إله ورب وخالق ورازق ، وأن الله ثالث ثلاثة ، وأنه قتل وصاب ، وقد قال صاحبكم في كتابكم :

أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ،؟ (٣) ؟

فقالت النصارى : فهذا كذب ، فإننا وإن قلنا فيه إله ، فإننا قلنا في أمه إنها إله .

قيل له : ما خبر عنهم أنهم قالوا ذلك ، وما هاهنا خبر فيقع فيه صدق

(١) المائدة آية : ١١٦

(٢) التوبة من ١٢٥

١٠ - بلاغة القرآن

تأوكذب ، وإنما قال : «أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟» ، وليس هذا خبر ، وإنما ظاهر هذا القول الاستفهام والاستعلام ، والله جل ثناؤه لا يجوز عليه ذلك ، لأنه إنما يستعلم ويستفهم من لا يعلم ما استفهم وسأل عنه ، وإنما معناه التقرير^(١) لاستخراج الجواب من المسئول . وهذا كقوله لموسى - صلى الله عليه - «وما تلك بيمينك يا موسى»^(٢) ، وهو - عز وجل - أعلم بذلك من موسى ، ولقوله لإبليس : «وما منعك ألا تسجد إذ أمرتك»^(٣) ، وهو - عز وجل - أعلم من إبليس بالمانع له .

فقال للمسيح : هل قلت هذا في نفسك أو في أمك الوالدة لك ، وهي أخص الناس بك ، وأوجبهم حقاً عليك ، وأجلهم عندك ، لتبين براءة صاحبه - عليه السلام - من كل وجه .

فقد نطل ما ظننه السائل من أن هذا خبر - وهذا جواب شاف^(٤) :

والآية تلك يمكن أن تكون للتوبيخ أو التقرير على ماوجه القاضى :

(ب) وقال : وربما قيل في قوله تعالى : «ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً ، فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً»^(٥) ، . ما فائدة هذا السؤال في الآخرة وكلهم يعرفون ذلك ؟

وجوابنا : أنهم قالوه على وجه التوبيخ لهم لآعلى طريق المسألة والتعرف

(١) فالمراد من التقرير ما يعرفه عيسى - عليه السلام - من هذا الحسك وهو أنه لم يصدر منه هذا القول ، والتقرير للنفى إذا دخل على المتيث كان الكلام منفيًا ، فالعنى : أنه لم يصدر منه هذا القول ، وإذا دخل على المنفى كان الكلام مثبتاً ، كقوله تعالى : «ألم يجعل كيدهم فى تضليل ؟» .

(٢) الأعراف ١٢ :

(٣) طه : ١٧ :

(٤) الأعراف آية ٤٤ ، ٤٥ :

(٥) تثييت دلائل النبوة ج ١ ص ١٤٤

«وقوله : نعم ، كالأعراف بالتقصير في الدنيا وأنهم أهل الإنكار والتوبيخ
ولذلك قال بعده : «فأذن مؤذنين» بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون
عن سبيل الله ويعفونها عوجاً (١) .»

(ح) وقال : «وربما قيل في قوله تعالى : «أهلكنا» بما فعل السفهاء
مننا» (٢) ؟ كيف ذلك من موسى - صلى الله عليه وسلم - مع علمه بأنه لا يؤخذ
بذنوب غيره ؟

وجوابنا : أنهم سألوه رؤية الله تعالى ولم يقنعوا بما يكون من قبل الله
تعالى . فلما سأل - صلى الله عليه وسلم - بقوله : «أرني أنظر إليك» لقومه
لا لنفسه . قال تعالى : «لن تراني» . وأك ذلك بقوله : «ولكن انظر
إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني» فشرط استقراره فلما لم يستقر
بأن جعله دكا - عند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم وخر موسى صعقاً
فلما أفاق قال هذا القول توبيخاً لقومه ، لأن الله عز وجل أخذه بذنوب غيره ،
ولذلك قال : «إن هي إلا فتنتك» ، يعني شدة التكليف . وقد كان سأل الله
الرؤية لقومه ولم يأذن جل وعز له في ذلك ، والأنبياء - صلى الله عليهم
وسلم - لا يسألون ربه ما يرغبون إلا بعد إذنه . فعلى هذا الوجه قال
ما قال (٣) .

(د) وقال : «وربما قالوا في قوله تعالى : «لم تعظون قوماً» الله مهلكهم
أو معذبهم عذاباً شديداً؟ (٤) كيف يصح أن يمنع من الوعظ والدعاء إلى
الخير ؟

وجوابنا : أن المراد بذلك اليأس من صلاحهم وتعريف القوم أن

(٢) الأعراف آية : ١٥٥

(٤) الأعراف آية : ١٦٤

(١) التثنية ص ١٤٢

(٣) التثنية ص ١٥١

الوعظ لا يؤثر فيهم، أو على التوبيخ للقوم، لا أنه منع من الوعظ وكيف يكون منعاً، وجوابهم: «قالوا معذرة إلى ربهم ولعلمهم يتقون، يبين أنهم وعظوا لتجوز التقوى» (١) .

(هـ) وقال عند قوله تعالى: «كيف تكفرون بالله وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله» (٢)؟ هو على التوبيخ والذم لهم من حيث كفروا مع ظهور آيات الله وظهور أمر الرسول مع أن ذلك يوجب الإيمان إجماعاً (٣) .

(و) وقال: قالوا: ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه المختص بأنه يفعل ويخلق دون غيره فقال تعالى: «أمن يخلق كمن لا يخلق، أفلا تذكرون» (٤) .

وبعد أن أجاب عن ذلك بما يدخل في علم الكلام، قال: والمراد بالآية تبكيت عباد الأصنام وتوبيخهم على عبادتهم من حيث لا يصح منها أن تخلق، وعدوهم عن عبادة الله تعالى الذي هو الخالق للأعيان والمنعم بسائر وجوه الإنعام، ولذلك قال في الآية الثانية: «والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يُخلقون» (٥) «فبين معنى ما ذكرناه» (٦) .

(ز) وقال: «وقوله تعالى: «الم تكن آياتي تُنتحل عليكم» (٧)، على التقريع والتوبيخ لهم في تلك الحال، من أقوى ما يدل على أن التكذيب من قبلهم. وعلى أنه كان قد أزال العلة وأوجد السبيل إلى الطاعة» (٨) .

(ح) وقال: «وقوله: «أفلا يتدبرون القرآن» (٩)، يدل على وجوب

(٢) آل عمران آية: ١٠١

(٤) النحل آية: ١٧

(٦) المشايخ ص ٤٣٥

(٨) المشايخ ص ٥٢٠

(١) التنزيل ص ١٥٢

(٣) التنزيل ص ٧٣

(٥) النحل ص ٢٠

(٧) المؤمنون آية: ١٠٥

(٩) محمد آية: ٢٤

النظر، ويدل أيضاً على بطلان قول المجبرة لأن تدبرهم لو كان من خلق الله فيهم لما جاز أن يسكتوا بهذا القول، وأن يبعثوا على التدبر له (١).
(ط) وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق أفعال العباد فقال : د أنعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون (٢).

والجواب عن ذلك . أن ظاهر قوله : د والله خلقكم وما تعملون ، يقتضى أنه علة في الأول ، وقد علمنا أن قوله : د قال أنعبدون ما تنحتون ، هو تبكيك لهم وليس باستفهام ، ولا يجوز أن يسكتهم في عبادة الأصنام ثم يقول على طريق التعليل د والله خلقكم وما تعملون ، إلا والثاني يتعلق بالأول وتأثير فيه ، وقد علمنا أنه لا يكون كذلك إلا والموصوف ثانياً هو الموصوف أولاً ، حتى يصح أن يكون علة فيه وسبباً يمنع من عبادتهم له ، ولولا ذلك لخرج القول الثاني من أن يتعلق بالأول . فإذا صح ذلك وجب ضرورة حمل قوله : د وما تعملون ، على أن المراد به الصنم ، ليصح أن يكون علة في المنع من عبادته ، ومقتضياً للتبكيك والتوبيخ ، ويكون كأنه قال : أنعبدون ما تنحتون من الأصنام المعمولة من الخشب والله خلقكم وخلق ذلك معكم ، فكيف يصح أن تنحتوه إليها يعبد مع حاجته في خلقه إلى الله تعالى ، كما أنكم تحتاجون إليه ، ومع أنه لا يملك ضراً ولا نفعاً وهو تعالى المالك لذلك لكم وله ؟

ومثى حمل الكلام على خلاف ذلك أدى إلى كونه سخفاً لأنه يصير كأنه قال : أنعبدون ما تنحتون والله خلقكم وخلق في أيديكم الحركة ، وقد علمنا أن ذلك لا يقع من كثير من السفهاء فضلاً عن الحكيم !
على أن الكلام متى كان على ما حملوه تناقض المعنى ، وذلك أنه تعالى إذا أراد : والله خلقكم وخلق عملكم فقد وجب بذلك لا محالة أن يكون

خالقا لنفس عبادتهم لأنها من جملة العمل ، فإذا صح ذلك وجب على هذا أن يكون تعالى كأنه قال : أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وخلق عبادتكم مع سائر أفعالكم ؟ وهذا يوجب زوال التبكيك واللائمة — من حيث قصد به التبكيك — وهذا تناقض على ما ذكرناه ، لأنه تعالى إن خلق عبادتهم فكيف يوبخهم عليها ؟

وإن خلق فيهم نحت الأصنام فكيف يجوز أن يوبخهم على ذلك ؟ وكل كلام صدر من حكيم حمله على ما يناقض في الوجه المقصود إليه لا يصح ، والواجب حمله على ما يشاء ويصح ، وهو الذي قلناه (١) .
فنحن نرى أن القاضي عبد الجبار أحسن استخدام هذا الاستفهام التوبيخي أو التبكيكي في خدمة مذهب الاعتزال وإثبات أن العمل والفعل للإنسان لأن الاستفهام للتوبيخ ولا يوبخ الإنسان أو يلام على فعل لم يفعله .

(ي) وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى يأخذ سمع المكلف وبصره ويختتم على قلبه ، فقال تعالى : د قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم علىلوبكم من إله غير الله يأتيكم به ، ؟ (٢) .

والمراد به تبكيك من اتخذ إلهها معه ، فلما منه أنه يسمع أو يبصر فقال : د قل أرأيتم إن سلبكم تعالى هذه الحواس ، أتو ملون أن يكون فيمن تعبدون من الأصنام من يخلقه فيكم ؟ أمينا بذلك ألا وجه لعبادتها وأن الواجب أن يعبدوه مخلصين غير متخذين معه إلهاً سواه (٣) .

(ك) وقال : د وقوله تعالى : فما لهم لا يؤمنون ، وإذا قرئ عليهم القرآن

يسجدون^(١) . يدل على أن العبد يتمكن من الإيمان وإن كان كافراً ، ولولا ذلك لم يكن يوبخ ويلام ، ويقال له هذا القول . وقد علمنا أن السفیه الذى يعرف بعض المعرفة لا يجوز أن يشد عنده ويقبده ويفلق عليه الباب دونه ويقول مع ذلك : مالك لا تتصرف فى الأسواق ولا تخرج إلى البلاد ؟ ثم لا يقتصر على ذلك حتى يضربه على ذلك ! فضلاً عن أن يفعله الحكيم فإذا كان تعالى أحكم الحاكمين ، لم يجوز أن يمنع من قدرة الإيمان ولا يجعل له إليها سبيلاً ثم يقول له على طريق التوبيخ : مالك لا تؤمن ولا تصلى ولا تسجد ؟ ، (٢) .

(ل) وقال : د وقوله تعالى : د فأين تذهبون إن هو إلا ذكر للعالمين^(٣) . هو تبكيت وتوبيخ لمن أعرض عن الذكر وعدل عن التمسك بالطاعة ، وذلك لا يصح إلا وهو قادر على خلافه ، لأن الواحد منا لا يجوز أن يحبس غلامه ويقبده ويمنعه بذلك من التصرف ثم يقول : أين ذهبت عن طاعتى فى التصرف فى التجارات والخروج فى الأسفار ويوجهه على ذلك^(٤) . فاللوم والتعنيف والتبكيت والتوبيخ الذى خرج إليه أسلوب الاستفهام فى كلتا الآيتين لابد أن يكون على فعل الكفر الذى اعتنقه المشرك وهو قادر ومتمكن من الإيمان .

* * *

ففى تلك الآيات الكريمة نرى القاضى عبد الجبار يدفع بشدة أن يكون الاستفهام فيها على الحقيقة ويؤكد أن الاستفهام مراد منه التوبيخ والتبكيت وهذا التأويل فى بعض تلك الآيات يؤيد به مذهبه فى الاعتزال ويقرر

(٢) المشابه ص ٦٨٤

(٥) المشابه ص ٦٨١

(١) الانشقاق آية : ٢٠ ، ٢١

(٣) التكويد آية : ٢٦

رأيه في أفعال العباد ، متتبع في ذلك استعمال اللغة والمعروف من كلام العرب وعادات الناس .

٢ - النفي :

(١) قال القاضي : دور بما قيل في قوله تعالى : أُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فكرهتموه^(١) كيف يصح أن تنسب إلى أحدنا محبة ذلك مع كونه كارها ، وكيف يجوز تشبيه ذلك بأكل لحم أخيه ميتاً ؟ وجوابنا : أن قوله تعالى : دُحِبُّ أَحَدُكُمْ ، نفي المحبة لا لإثبات لها فكأنه قال : كما لا يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكذلك حال الغيبة يجب أن يكرهها ككراهية أكل لحم الميت^(٢) ، :

(ب) ويقول القاضي : وكذلك نقول لمن قال : إن أصحاب محمد ﷺ ارتدوا بعده ، فقول له : من أين لك هذا ؟

قال : فن نص القرآن ، لأنه قال : دُفِنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبُوا عَلَىٰ أَعْقَابِهِمْ^(٣) ، ؟ . فيقال له : أنت أسوأ حالا في هذا من أولئك — يقصد الزنادقة — لأنه ليس بخير ولا ظاهره الخير ، وإنما ظاهره الاستفهام والله لا يستفهم ، لأنه بكل شيء عليم ، وإنما المراد التثيت والتنبيه كما قال : وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ ، إِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ^(٤) ، ؟ ، أى لا يخلدون ، ولا ينبغي لهم الخلود ، وكذلك أولئك لا يرتدون ، ولا ينبغي لهم أن يرتدوا .

ولما قال بعض المتبدعين بالتشبيه . وتأولوا النصوص قلنا لهم هذا^(٥) .

(٢) التنبيه من ٣٩٥

(٤) الأنبياء : ٣٤

(١) الحجرات آية ١٢

(٣) آل عمران : ١٤٤

(٥) تثبيت دلائل النبوة ج ١ ص ١٣٦

(ح) وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يضل الكفار عن الحق ويفيض عليهم النعم لكي يضلوا ، فقال : د وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملاه زينة وأمواالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك (١) .

وبعد أن يخوض في مجادلات كلامية رداً على معترضيه، ذكر عدة أوجه منها : د وقد قيل إن المراد به الاستفهام وإن حذف حرف الاستفهام عنه، لما في الكلام من الدلالة عليه . فكأنه ﷺ قال : يارب أعطيتهم الأموال حوالزينة والأموال في الدنيا ليضلوا عن سبيلك ؟ وأراد به نبي أن يكون فعل ذلك لهذا الوجه ، كما قال تعالى : د أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ، وإرادته الإنكار لذلك دون الاستفهام في الحقيقة (٢) .

* * *

فالقاضي عبد الجبار يخرج الاستفهام من تلك الآيات عن حقيقة ويريد منه النفي ليستقيم الكلام ويتضح المراد .

٣ - الاستبعاد :

قال القاضي : د وربما قيل في قوله تعالى : د قال رب أئى يكون لى غلام وكانت امرأتى عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً ، (٣) ؟ كيف يستبعد ذلك وهو نبي ، وقد بشره الله تعالى به لأجل ما ذكره ؟
وجوابنا : أن ذلك استبعاد من حيث العادة لا من حيث القدرة ، وذلك يصح في الأنبياء كما يصح في غيرهم ، ولو أن نبيا من الأنبياء بشر من بالبادية

وجوابنا : إن العطف بالواو لا يوجب الترتيب فرفعه الله ثم توفاه (١).

(ب) وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً ، (٢) كيف يصح بعد هلاكهم أن يعاقبهم ؟

وجوابنا : وقد قيل : إن فيه تقدماً وتأخيراً فكانه قال : وكم من قرية جاءها بأسنا فأهلكناها (٣).

(ج) وقال : د وربما قيل في قوله تعالى في قصة صالح : د فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين ، (٤) ثم قال : د فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ، كيف يجوز أن يقول لهم ذلك ، وقد هلكوا بأخذ الرجفة لهم ؟

وجوابنا : إن في ذلك تقدماً وتأخيراً ، ومثل ذلك يكثر في الكلام (٥).

ولم يذكر القاضى ترتيب الآية الطبيعى ، ولعله يريد أن تكون على هذا الترتيب د فتولى عنهم ، وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ، وانصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين ، فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في دارهم جاثمين .

(د) وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً ، قيسماً ، (٦) كيف يصح أن ينفى عنه أن يكون قيسماً كما نفى عنه العوج ؟

وجوابنا : أنه لم يدخل في العوج وصار قوله (قيماً) من صفات الكتاب ، كما أن قوله (لينذر) من صفات الكتاب ، فكانه قال : د ولم يجعل له عوجاً وجعله قيسماً لينذر بأساً شديداً من لدنه .

(٢) الأعراف آية : ٤

(١) التنزيه ص ٦٧

(٤) الأعراف آية : ٧٩

(٣) التنزيه ص ١٤٣

(٦) الكهف آية : ١

(٥) التنزيه ص ١٤٩

وقد قيل : إنه مؤخر في الذكر وهو مقدم ، فكأنه قال : الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قياً ولم يجعل له عوجاً ، وذلك في المعنى يؤدي ما قدمناه في الفائدة (١) .

* * *

ففي تلك الآيات الشريفة يحمل القاضى الكلام على التقديم والتأخير ، حتى يفسق النظم ويأتلّف الكلام ، ويستظم المعنى ، وينزه القرآن عما يؤهم التناقض ، ويقده عن كل طعن وتجريح ، وذكر أن ذلك الأسلوب مألوف عند العرب وهو كثير في كلامهم ، فلم يأت القرآن بشيء مستغرب وأسلوب غير مألوف ، بل كان على طريقةهم في الخطاب وأسلوبهم في الحديث . وهو بذلك يعد باكورة طيبة وفاتحة خير للغيث المدرار الذى جاء به عبد القاهر من الدواعى والأغراض التى جعلها للتقديم والتأخير .

القصر :

عرض له القاضى وذكر من طرقه ما يأتى :

(١) تقديم ما حقه التأخير :

قال القاضى فى معرض استدلاله على أن أفعال العباد من فعلهم ولا دخل لأحد فيها ، فقال : « ويدل على قولنا من وجه آخر أن قوله : « إياك نعبد » (٢) ، تخصيص له بأننا نعبده دون غيره .

ثم يجعل القاضى أسلوب الاختصاص دليلاً على اعتقاده وحجة لمذهبه فيستمر فى الاحتجاج والاستدلال فيقول : « وذلك لا يصح إلا بأن يكون العبد مختاراً لفعل على فعل ، لأنه قد تقع العبادة على جهة الإلجام وإنما ينصرف الفعل إلى أن يكون عبادة لله عز وجل باختياره وبأمور

(٢) المائدة آية : ٥ .

(١) التنزيه ص ٢٣٥

تتعلق به ، وفي ذلك إبطال القول بأن هذه الأفعال لله عز وجل يخلقها في العبد^(١) .

فقد جعل القاضى الاختصاص فى الآية دليلاً على أن أفعال العباد من خلقهم ، إذ أن الاختصاص فيها ينطوى على الاختيار والتفضيل . لأن معناه نخصك بالعبادة دون غيرك ، وفى ذلك اختيار للعمل ودليل على صدوره منه دون غيره .

(ب) وإنما :

ذكر وإنما مفاداً منها الاختصاص فى معرض الاستدلال والاحتجاج على أن المراد به الهدى ، فى قوله تعالى : وَلَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ^(٢) ، الدلالة ، فقال : وإنما خص المتقين فى هذا الموضع لأنهم اهتدوا به فصار من حيث انتفعوا به كأن الهدى لهم دون غيرهم : وهذا كقوله تعالى : وإنما أنت منذرٌ من يخشاها^(٣) ، وإن كان منذراً للخلق كلهم ، كما قال تعالى : وما أرسلناك إلا كافةً للناس بشيراً ونذيراً^(٤) ، وإنما خص من يخشى بذلك من حيث اختص بأنه انتفع بالإنذار^(٥) .

فقد ذكر القاضى فى آية النزاعات ما يفيد أن المقصور عليه وإنما هو المؤخر حيث قال : وإنما خص من يخشى بذلك من حيث اختص بأنه انتفع بالإنذار .

(ج) تعريف الطرفين :

قال : وربما قيل فى قوله تعالى : وأولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم^(٦) ،

(١) المتشابه س ٤٢	(٢) البقرة آية : ٢
(٣) النزاعات آية : ٤٥	(٤) سبأ آية : ٢٨
(٥) المتشابه س ٨	(٦) النما : ٦٣

ما فائدة هذا التخصيص وهو عالم بسرائر القلوب^(١) ؟
فأطلق على هذا الأسلوب تخصيص. ومعلوم أنه مخصص بتعريف
الطرفين .

خروج الكلام عن مقتضى الظاهر :

وقد ذكر القاضى منه :

١ - وضع الماضى موضع المضارع :

قال : د وربما قيل فى قوله تعالى : د وإذ قال الله يا عيسى بن مريم
أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله^(٢) . كيف يصح أن
يقول : د وإذ قال الله ، وذلك يخبر عن الماضى ، ولم يتقدم ذلك منه تعالى
فى الدنيا ؟ .

وبعد أن يصحح القاضى الوضع على مقتضى الظاهر بقوله : د وقد قيل
إن هذا القول وقع منه تعالى فى مخاطبة عيسى عليه السلام قبل يوم القيامة
عندما رفعه إلى السماء فلذلك قال تعالى : د وإذ قال الله يا عيسى بن مريم ،
يصح الوضع أيضاً على اعتبار خروج الكلام عن مقتضى الظاهر فيقول :
د وقيل أيضاً . وإذ قال يستعمل فى المستقبل إذ قدر فيه تقدير الماضى ،
كقوله تعالى : د ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة^(٣) ، لما قدر فيه تقدير
الماضى . يقصد أن المستقبل يقدر تقدير الماضى لتحقيق وقوعه ، ولذلك قال
بعده د ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم
شهيذاً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم^(٤) .

(٢) المائدة : ١١٦

(٤) التزيه من ١٢٥

(١) التزيه من ١٥٤

(٣) الأعراف : ٥٠

٢ - الخاص يراد به العام، والعكس :

قال القاضى : « اعلم أن لفظة الخاص إذا أطلقت لم تتناول اللفظ الموضوع للعموم ، وكذلك العام إذا أطلق لم يتناول ما وضع للخصوص ... فلا يصح فى الحقيقة أن يكون العام خاصا ، ولا الخاص عاما ، ولكن ذلك وإن كان لا يصح فقد ثبت أن المتكلم بلفظة العموم قد يريد بعض ما يتناوله دون بعض ، على جهة الاتساع فيحل ذلك محل الخاص . فيقال : إنه خاص فى المعنى ، وخاص فى المراد ، والفائدة من جهة الاصطلاح قد تطلق هذه الكلمة فيه ، فيقال : إن العموم خاص أو مخصوص ، ويكون المعنى ما قدمناه . فن أراد هذا الوجه فقد أصاب ، ومن ظن أنه فى الحقيقة يكون خاصا فقد أبعد . لما قدمناه .

وكذلك القول فى الخاص أنه لا يمتنع فى المتكلم أن يريد به ما تناوله وغيره ، فيحل محل اللفظ الموضوع للجميع ، فيقال هو عام يراد به فى المراد والفائدة دون حقيقته على ما قدمناه .

وعلى هذه الطريقة نجد الفقهاء يقولون فى لفظ الأمر إنه نهى وتهديد ، وهذا توسع ، لأن الأمر لا يكون نهيا ، ولا لفظ النهى يكون لفظا للأمر ، وإنما المراد بذلك أن الأمر يراد به ما يراد بالنهى فيعيد فائدة النهى ، ويكون مستعملا فى ذلك على طريقة التوسع ، كما يذكر الشيء ويراد به غيره كقوله تعالى : « وأسأل القرية (١) » ، إلى غير ذلك . لأنه إذا جاز فى اللفظ الموضوع لشيء أن يراد به غيره لم يمتنع أن يراد بالكلمة بعض ما تناوله وغيره على جهة المجاز ، وهذا موجود فى اللغة (٢) . :

فالقاضى صريح فى أنه يجوز فى الخاص أن يراد به العموم وفى العموم أن يراد به الخصوص توسعا ، وعلى طريقة اللغة والخطاب عند العرب .

وقد طبق القاضى هذا فى تفسيره فذكر عدة آيات للخاص وأريد به العام ، وعكسه فقال :

(١) وقالوا : لماذا قال تعالى : دهدى للمتقين ^(١) ، والهدى عندكم الدلالة وهو دلالة للسكل ، فلماذا خص المتقين دون غيرهم ، هل دل ذلك على أن الهدى هو نفس الإيمان ؟

جوابنا : أنه تعالى بين فى غير موضع أن القرآن هدى للناس فعم السكل ، وإنما خص المتقين ههنا من حيث اختصوا بقبوله ، وهذا كقوله تعالى : وإنما أنت منذرٌ من يخشاها ، فخصهم من حيث يخشون عند الإنذار وإن كان صلواته كان منذراً للسكل ، كما قال تعالى : وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً وقد ثبت أن ذكر الواحد لا يدل على أن غيره بخلافه ^(٢) .

(ب) وقال : دوربما قيل فى قوله تعالى : هذا بيان للناس ، فعم ثم قال : دهدى وموعظة للمتقين ^(٣) ، لماذا فرق بين الأمرين ، وعندكم أنه بيان للسكل وهدى للسكل ؟

وجوابنا : أنه بيان وهدى للسكل لكنه تعالى فى كونه بياناً عم ، وفى كونه هدى وموعظة خص المتقين من حيث تمسكوا به فصار كأنه ليس بهدى ولا موعظة إلا لهم ، كما ذكرنا فى أول سورة البقرة فى قوله : دهدى للمتقين ^(٤) .

وفى كتابه المتشابه : يزيد المعنى وضوحاً بضرب المثال فيقول :

د كما أن الوالد قد يتخذ المعلم على أولاده فإذا رأى النجاة والتقدم والتعلم

(٢) التنزيه ص ١٢

(١) البقرة آية ٢ :

(٤) التنزيه ص ٧٩

(٣) آل عمران آية ١٣٨ :

في أحدهم جاز أن يقول : إنما تكلفت اتخاذ المؤدب لك وإن كان باتخاذ
تأديب الكل^(١) . .

(ج) وقال في قوله تعالى : « إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا
كَفُورًا »^(٢) ، وأجرى الخطاب على لفظ الواحد والمراد به سائر
المكلفين^(٣) .

* * *

فقد رأى القاضى فى تلك الآيات الكريمة أن الخصوص فيها ليس
مراداً وإنما المراد والمقصود العموم توسعاً فى اللغة .
أما العموم المراد منه الخصوص فقد ذكره القاضى فقال .

(١) « يقال ما معنى قوله تعالى : « إِنِّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ
أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ »^(٤) ، ومعلوم أن فى الكفار من
قرأه وآمن . .

جوابنا : أنه أراد قوماً من الكفار خصوصين فى أيامه ﷺ علم الله
تعالى أن الصالح أن يخبر الرسول بأمرهم ، لكلا يتشدد فى استدعائهم ،
ولا يغتم بيقائهم على الكفر ، وذلك كقوله تعالى : « لست عليهم بمسيطر
إلا من تولى وكفر »^(٥) ، وهذا من العموم المراد به الخصوص^(٦) . .

(ب) وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت
للناس »^(٧) ، كيف يصح ذلك وفى جملة أمته الفساق ومن يفسد فى الأرض ،
ومن هذا حاله لا يوصف بهذا الوصف ؟

(٣) الإنسان آية ٣

(٤) البقرة آية ٦

(٦) التنبيه ١٣

(١) المشابهة ص ١٦٣

(٢) المشابهة ص ٦٥

(٥) الفاشية ٢٢

(٧) آل عمران آية ١١٠

وجوابنا : أن ذلك إشارة إلى أمة الرسول ﷺ في أيامه . والمراد الخيار فيهم أكثر ، والتفاضل إذا كان في جميع لا يراد به كل عين ، فتنى قيل : إن أهل بلد أصلح من أهل بلد آخر . لا يراد به ذكر كل واحد ، بل المراد ما يرجع إلى جماعتهم من كثرة خيارهم ، وبين ذلك بقوله . د تأمرون بالمعروف ، وذلك لا يرجع إلى كل واحد^(١) .

(ح) وقال : د وسألوا عن قوله تعالى : د الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم^(٢) ، قالوا : لو عرف أهل الكتاب نبوته لما صح مع كثرتهم أن ينسكروا ذلك ويحجده ، فكيف يصح مع ما أخبر به تعالى عنهم ؟

وجوابنا : أن المراد من كان يعرف ذلك منهم هم طبقة من علمائهم دون العامة منهم ، ولذلك قال : د وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ، ولا يجوز ذلك على جميعهم لعلمنا باعتقادهم ، وتجويزهم على من ذكرناهم يصح^(٣) .

(د) وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر ، كما أنه ظالم فاسق ، فقال : د ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون^(٤) وهذا يوجب صحة قول الخوارج .

والجواب عن ذلك من وجوه منها : أن المراد بالآية اليهود فقط لأنه تعالى قال من بعده : د وقضينا على آثارهم بعيسى بن مريم ، وذلك يوجب تخصيص الكلام ، ويقتضى أن من لم يحكم بما أنزل الله من اليهود فهو كافر^(٥) ،

(٢) البقرة آية ١٤٦

(٤) المائدة آية ٤٤

(١) التنزيه من ٧٤

(٣) التنزيه من ٣٧

(٥) المشابه من ٧٢٧ ، التنزيه من ١١٧

فقد رأى القاضى فى الآيات السابقة أن هذا العموم الظاهر منها غير مراد ، وإنما المراد الخصوص على جهة الاتساع .

٣ - تنزيل المنكر منزلة غيره :

ذكره القاضى فى تأويله لقوله تعالى : « لا ريب فيه »^(١) ، قالوا : مامضى « لا ريب فيه » ، وقد علمتم أن خلقاً يشكون فى ذلك ، فكيف يصح ذلك ، وإن أراد لا ريب فيه عندى وعند من يعلم فلا فائدة فى ذلك ؟

جوابنا : أن المراد أنه حق يجب ألا يرتاب فيه ، وهذا كما يبين المراءى لخصمه فيحسن منه بعد البيان أن يقول : هذا كالشمس واضح ، وهذا لا يشك فيه أحد ، وهذا كما يقال عند إظهار الشهادتين ذلك حق وصدق ، وإن كان فى الناس من يكذب ذلك^(٢) .

فقد خاطب الله تعالى الكفار بهذه الآية وترك التأكيد مع التيقن من شكهم ، لأن هذا من الأمور الظاهرة الواضحة التى لا تحتاج إلى توكيد أو توثيق .

٤ - إجماع غير العاقل مجرى العاقل :

ذكره فى الآية الكريمة فقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : أفرايتُمْ ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون ، فإنهم عبدوا لى إلا رب العالمين »^(٣) ، كيف يصح أن يقول : فإنهم ، وإنما يقال فى الأصنام : فإنها ، وكيف يصح أن يصفها بأنها عبود وهى جماد ، وكيف يصح أن يقول : إلا رب العالمين فيستثنى من الأصنام رب العالمين ؟

وجوابنا : أن إبراهيم عليه السلام أجرى كلامه على طريقة اعتقادهم وكانوا

(٢) التنبيه ص ١١

(١) البقرة آية : ٢

(٣) الشعراء آية ٧٥ - ٧٧

يعتقدون في الأصنام أنها تنفع وتضر كالناس ، بل أزيد ، فلهذا جمعها هذا الجمع ووصفها بهذا الوصف ، وإلا فهر عالم بأن الأمر بخلاف ذلك (١) .

فالقاضي يرى إبراهيم عليه السلام أجرى الأصنام وهي غير عاقلة بجرى الإنسان العاقل ، وذلك لأن القوم يعتقدون فيها ذلك وأنها تنفع وتضر كالناس ، فجمعهم جمع العاقل .

الإيجاز :

الإيجاز لغة : التقصير ، وفي اصطلاح علماء البلاغة : اندراج المعاني المتكاثرة تحت اللفظ القليل (٢) .

ولا يعد الإيجاز بلاغة إلا إذا كان مطابقاً لمقتضى الحال الذي وجد فيه ، يقول بن قتيبة في معرض الإيجاز : وهذا ليس بمحمود في كل موضع ولا بمختار في كل كتاب ، بل لكل مقام مقال ، ولو كان الإيجاز محموداً في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن ، ولم يفعل الله ذلك ، ولكنه أطال تارة للتوكيد ، وحذف تارة للإيجاز ، وكرر تارة للأفهام (٣) .

ولقد تعرض له القاضي في مواضع كثيرة في آيات من كتاب الله تعالى وعلى الرغم من أن تقسيمه إلى إيجاز حذف ، وإيجاز قصر كان قد تم على يد الرماني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ (٤) وهو معاصر لتأليف كتاب « المتشابه » ، لم يتعرض القاضي لإيجاز القصر إلا في آية واحدة في كتابه « التنزيه » ، يذكر هذا النوع فيقول في قوله تعالى :

« واعبدوا الله ولا تُشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ، وبذى

(٢) علوم البلاغة ص ١٦٨

(٤) النكت ص ٧٦

(١) التنزيه ص ٢٩٦

(٣) أدب الكاتب ص ١٥ ، ١٦

ولم يكن القاضي عبد الجبار موثقاً في تقدير المحذوف الذي عده من كمال الفصاحة ، وقد أجاب عن مثل هذا الاعتراض الخطابي وقدر المحذوف فقال : « فيه وجوه ذهب إليها أهل التفسير والتأويل . قال بعضهم : إن الله سبحانه أمر أن يمضي لأمره في الغنائم على كرهه من أصحابه كما مضى لأمره في خروجه من بيته لطلب العير وهم له كارهون . . . الخ (١) » . وهذا التقدير أقرب إلى المعنى وسياق الآية الكريمة .

(ب) وقال : « وقوله تعالى : « إذ قال له قومه لا تفرح ، (٢) لا بد من حذف في الكلام وهو : لا تفرح فرح من يظن أنه يدوم ويبقى » ، وقوله : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، يدل على ما قلناه ، فكأنهم أشاروا عليه أن ينفقه في سبيل الله وينصرف عن الجمع الكثير ، (٣) » . (ج) وقال : « وربما قيل إن يوسف لما أجاب في رؤيا الملك ، قال الملك انتوني به ، (٤) ولم يذكر له جواب الرؤيا ، فكيف يصح ذلك ؟ وجوابنا أنه في هذه السورة قد ذكر تعالى أشياء حذف جزء منها اختصاراً لدلالة الكلام عليه ، وذلك يحسن ، (٥) » .

والمحذوف هنا أكثر من جملة لأن التقدير : فرجع الرسول إليهم فأخبرهم بمقالة يوسف (وهي : قال تزرعون سبع سنين ، آيات ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩) فعجبوا لها أو فصدقه عليها ، وقال الملك انتوني به ، . هكذا قال صاحب المثل السائر — وإن كان القاضي لم يذكر المحذوف — وقد أشار صاحب المثل السائر أيضاً إلى أن هذه السورة تختص بكثرة الحذف فيها للاختصار في الكلام ودلالة الكلام عليه ، وأن ذلك الحذف

(١) بيان إعجاز القرآن ص ٤٩ ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز .

(٢) التنزيه ص ٣١١

(٣) القصص آية : ٧٦ ، ٧٧ .

(٤) التنزيه ص ١٩٢

(٥) يوسف آية ٥٠

يحسن ، وقد ذكر البلاغيون في سورة يوسف حذفاً كثيراً من هذا القبيل (١) .

(٣) حذف المضاف :

ذكر القاضى آيات كثيرة قدر فيها أن يكون المحذوف المضاف ، وقد كان فيها مدافعاً عن عقيدته محافظاً على مبادئه ، وكانت هناك آيات يدل ظاهرها على التجسيم والتشبيه ، وأن الله تعالى في مكان ، فأولها وأخرجه بالتأويل إلى حذف مضاف فاستقام المعنى ووضح المراد ، وكانت هذه الآيات كثيرة ، لهذا قسمتها إلى أربعة أقسام :

(أ) منها ما نفي التجسيم ، من الذهاب والإتيان والمجيء . .

(ب) ومنها ما نفي اللقاء والمكان .

(ج) ومنها ما كان المحذوف كلمة تدل على الثواب والجزاء .

(د) ومنها ما كان على خلاف ذلك .

(أ) فمن الآيات الكريمة التي حذف منها المضاف من النوع الأول :

« قال القاضى : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المجيء والذهاب ، فقال : د هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة » ، (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر الكلام لا يصح أن يقول به قوم ، لأنه يوجب أن يكون تعالى يأتيهم في ظل من الغمام ، بمعنى أنه مكان له وظرف ، وهذا يوجب أنه أصغر من الظلل ، والظلل أعظم ، ويوجب أن تكون الملائكة معه في الظلل لمكان العطف ، وذلك يوجب اجتماعه والملائكة في الظلل ، وليس ذلك مما يقوله القوم ، ومتى تأولوه على وجه فقد زالوا

(١) القسم الثاني من ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، تحقيق طبانة .

(٢) سورة البقرة : ٢١٠ .

عن الظاهر ، ومن حمل ذلك على حقيقته فلا بد من أن يعترف فيه تعالى بأنه جسم مؤلف مصور ، وذلك يوجب فيه الحدوث .

والمراد بذلك عندنا: أن متحملي أمره يأتون على هذا الوجه ، وقد بين ذلك في سورة النحل فقال : « هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ » (١) ونبه بذلك على أنه ذكر نفسه في هذا الموضع وأراد أمره ، ولو صح ذلك على ظاهره لوجب مثله في قوله تعالى : « فَأَتَى اللَّهَ بِبُيُوتِهِمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ » (٢) ، وفيما شاكلة من آي التشبيه (٣) .

ويزيد القاضى في كتابه « التنزيه » عن ذلك بقوله : وهذا كقوله « وجاء ربك » (٤) أى رسل ربك ، (٥) :

وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى يجوز أن يخونه الإنسان وذلك من صفات الأجسام ، فكيف يصح القول بأنه لا يشبهها ؟ فقال : « وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم » (٦) .

ويجب أن يحمل على أن المراد به أنهم خانوا الرسل من قبل ، بفعل خيانتهم للرسل خيانة له ، كما قال : « إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ » (٧) ، إلى ما شاكلة ولذلك صح في الكلام أن يكون تسليية للرسول — ﷺ — فكأنه قال تعالى : « تصبر عليكم فإنهم وإن كانوا يريدوا خيانتك فقد سبق من أمم الأنبياء والرسل مثل ذلك ، فأمكن منهم بالعقوبة العاجلة والآجلة » (٨) .

وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ » (٩) كيف يصح ذلك والمضار على الله تعالى لا يجوز ؟

(٣) المتشابهة ص ١٢٥ .

(٥) التنزيه ص ٤٨

(٧) الأحزاب ص ٥٧

(٩) الأنفال : ٢٧ .

(٢، ١) النحل : ٣٣ ، ٢٦ .

(٤) الفجر : ص ٢٢

(٦) الأنفال ص ٧١

(٨) المتشابهة ص ٣٢٥ .

وجوابنا : أن الله تعالى ذكر نفسه وأراد غيره على مثال قوله تعالى :
 « إن الذين يُؤذون الله ورسوله ، لأنه قد ثبت أن خيانة الكافر للغير
 إنما تكون بإرادة سوء والمضار ، وذلك لا يجوز على الله تعالى ، وذلك قوله
 تعالى : « وتخنونوا أماناتكم ، لكنه من المجاز الحسن الموقع ، لأن
 الأمانة لا تسلم إذا تخللتها الخيانة ، ^(١) .

وقال : « وربما سألوا عن قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل ، ^(٢)
 كيف يصح أن يتجلى وليس بجسم ، وما فائدة تجليه للجبل ؟
 وجوابنا : أن المراد بهذا التجلي الإظهار ، وذكر الله الجبل وأراد
 أهله فكأنه قال : فلما بين لأهل الجبل أنه لا يرى بأن جعله دكا حصل المراد
 فيما سألوا ، كقوله تعالى : « إننا عرضنا الأمانة على السموات
 والأرض ، ^(٣) وأراد أهل السموات والأرض ، وكل ذلك بمنزلة قوله :
 « واسأل القرية » ، ^(٤) وأراد أهلها ^(٥) .

وقال : قوله تعالى : « وجاء ربك والملك صفا صفا » ، ^(٦) لا
 يدل على صحة ما يتعلق المشبهة به ، في أنه تعالى كالواحد منا في أنه يحيى
 ويذهب ، ولو كان كذلك لكان محدثا مدبرا مصورا .

والمراد بذلك : وجاء أمر ربك ، أو متحملوا أمر ربك ، للمحاسبة
 والفصل ، على ما يقال في اللغة : عند التنازع في الأمر الذي يرجع فيه
 إلى بعض الكتب : إذا جاء الشافعي فقد كفانا ، ويراد بذلك كتابه ، وإذا
 جاء الخليل في العروض انقطع الكلام ، والمراد به كلامه في ذلك ، ^(٧) .

وقال في هذه الآية في شرح الأصول الخمسة : إنه تعالى ذكر نفسه

(٢) الاعراف : ١٤٣

(٤) يوسف : ٤٢

(٧) المتشابه من ٦٨٩

(١) التزييه ص ١٦٠

(٣) الأحزاب ٧٢

(٥) التزييه ص ١٥٢

(٦) النجر : ٢٢

وأراد غيره جريا على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، كما قال عز وجل : « وأسأل القرية ، . . (١) » ،

وقال في المغنى في هذه الآية : « وجاء ربك والملك صفا صفا » .
قد علمنا بالدليل أنه تعالى ، أراد مجيء من يتحمل أمره ، لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك من صاحب جيشه ، والتكفل بأمره ، يقولون : قد جاء الخليفة ، فلما كانت أوامره تعالى تصدر على السنة الملائكة عليهم السلام ، ولم يمنع أن يكنى بذكره عنهم . على ما ذكرناه ، وربما فيما هو دون ذلك ، لأنهم عند الاختلاف في مسألة من الفقه إذا وجدوه في كتاب « المزني » ، يقولون : هذا « الشافعي » ، قد ذكر خلاف ما حكىته ، لما كان الكتاب يحل محل قوله ، وهذا معروف ، وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه : أنه لا بد من أن يكون له تأويل صحيح ، يخرج على مذهب العرب من غير تكلف وتعسف ، بل ربما يقضى كون الكلام أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان محكما (٢) . .

وقال في المغنى أيضا « وذلك طريقة ظاهرة في المجاز ، نحو قوله تعالى : . . . لأنه في ذلك أجمع ذكر نفسه وأراد غيره (٣) » .

(ب) ومن النوع الثاني :

قال : « قالوا : وقد قال الله تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان واللقاء ، فقال : « الذين يظنون أنهم مُلاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون (٤) » ، والملاقاة تدل على ما قلناه ، والرجوع إليه فكمثل ، فكيف يصح لكم هذا مع نفي التشبيه عنه تعالى ؟

(٢) المغنى ج ١٦ ص ٣٨٠

(٤) البقرة آية : ٤٦

(١) شرح الاصول الخمسة ص ٣٣٠

(٣) المغنى ج ٤ ص ٢١٥ .

والجواب عن ذلك : أن الظاهر يقتضى أنهم ظنوا ذلك ، ولا يجب في الظن أن يكون مظهره ماثلاً له ، فلا يصح تعلقهم به ، والمفسرون حملوه على أن الرد به العلم ، لكن ذلك مجاز ، فالذى قلناه من تركهم الظاهر صحيح .

فإذا حمل على العلم فالمراد به عند شيوخننا — رحمهم الله — أنهم يعلمون أنهم ملاقوا ما وعدهم به من الثواب ، وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواء ، فذكر تعالى نفسه وأراد فعله كقوله تعالى : «ولو ترى إذ وقفوا على ربهم» (١) وقوله : «إن الذين يؤذون الله ورسوله» (٢) وقوله : «يخششون ربهم» (٣) إلى ما شاكله مما يذكر ذكره ، وليس اللقاء هو التجاور على جهة المشاهدة ، لأن الضرير قد يلقى غيره إذا سمع خطابه وإن لم يشاهده ، وقد يبعد من مخاطبه ويعد ملاقياله (٤) ،

ويقصد القاضى بذلك أن تقدير الآيات كالآتى : «الذين يظنون أنهم ملاقوا ثواب ربهم ، وأنهم إلى حكمه راجعون» ، «ولو ترى إذ وقفوا على حكم ربهم» ، «إن الذين يؤذون أنبياء الله ورسوله» ، «يخششون عذاب ربهم» ، وهكذا ، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه .

وقال : وقوله تعالى : «إليه مرجعكم جميعاً» (٥) لا يصح تعلق المشبهة به في أنه تعالى في مكان يرجع إليه ، لأننا قد بينا في نظيره أن الرد أن مرجعكم إلى ما وعد به وتوعد ولذلك قال تعالى بعده : «وعند الله حقاً» فبين بذلك أن ما يرجعون إليه حق لا ريب فيه .

ثم يستشهد القاضى باللغة فيقول : «وهذه الكلمة إذا أطلقت في اللغة فليس المراد بها المكان ، لأن القائل إذا قال : رجع أمرنا إلى فلان ،

(٢) الأحزاب : ٥٧

(١) الأنعام آية : ٣٠

(٤) المتشابهة ص ٨٧ (٥) يونس : ٤

(٣) الأنبياء : ٤٩ ، فاطر : ١٨

فإنه يعنى به فى بعض الأمور لا فى نفس الذات والشخص ، فجرى تعالى فى هذا الخطاب على طريقته^(١) .

وقال : « ثم ذكر ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان فقال : « ومن أظلم من افترى على الله كذباً ، أولئك يُعرضون على ربهم »^(٢) ، والعرض عليه إنما يكون بأن يحصلوا بالقرب منه .

والجواب عن ذلك : أن حقيقة العرض عليه يستحيل ، لأن العرض على أحدنا فى الشاهد بأن يصير رائيًا لما يعرض عليه بعد أن لم يكن كذلك ، ومتى كان مشاهدًا له فى كل حال لم يوصف بذلك ، والله تعالى رائيًا للمرئيات فى كل حال ، لا ينتقل فى ذلك من حال إلى حال ، حقيقة العرض إذا لا يصح عليه فلا بد من تأويل الآية .

والمراد بها : أنهم يعرضون على الموضع الذى أعده للمحاسبة ، فيسألون ويحاسبون . فجعل تعالى العرض على الموضع عرضاً عليه على جهة التوسع^(٣) .

وقال : « فأما قوله تعالى : « ففرُّوا إلى الله »^(٤) فلا يدل على أنه تعالى فى مكان بل المراد الفرار إلى طاعته وعبادته والتخلص من عقابه ، فلذلك قال بعده « إني لكم نذير مبين »^(٥) .

وقال : « وما يتعلقون به قوله تعالى : « تحييتهم يوم يلقونه سلام »^(٦) ، وقوله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً »^(٧) ، إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء .

(٢) هود : ١٨

(٤) الذاريات : ٥٠

(٦) الأحزاب : ٤٤

(١) المتشابهه ص ٣٥٢

(٣) المتشابهه ص ٣٧٦

(٥) التنزيه ص ٤٠٢

(٧) الكهف : ١١

والأصل في الجواب عن ذلك : أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية ولهذا
استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر ، ولهذا فإن الأعمى يقول :
لقيت فلانا وجلست بين يديه وقرأت عليه ، ولا يقول رأيتة
ثبت أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية وأنه إنما يستعملونه فيها مجازاً ،

وإذا ثبت ذلك فيجب أن تحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل
فنقول : المراد بقول تعالى : دحيثهم يوم يلقونه سلام ، أى يوم يلقون
ملائكته ، كما قال فى موضع آخر : والملائكة يدخلون عليهم من كل باب
سلامٌ عليهم^(١) . . . ثم ذكر كثيراً من أمثال تلك الآيات وقال : ونظائر
هذا أكثر من أن تحصى .

ثم يذكر تلك الحكاية فيقول : إن قاضياً من القضاة استدل بقوله
عز وجل : فمن كان يرجو لقاء ربه ، على أنه تعالى يُرى ، فاعترض عليه
ملاح ، فقال : ليس اللقاء بمعنى الرؤية ، لأن أحدهما يستعمل حيث
لا يستعمل الآخر ، بل يثبت بأحدهما ويتننى بالآخر ولا يتناقض الكلام
وقال : ولو كان اللقاء بمعنى الرؤية لم يختلف الحال فيه بالمؤمنين والمنافقين ،
وقد قال تعالى : فاعقبهم نفثاً فى قلوبهم إلى يوم يلقونه^(٢) ، فيجب أن
يدل على أن المنافقين يرونه . فقال القاضى له : من أين لك هذا ؟
فقال له : من رجل بالبصرة يقال أبو على الجبائى . فقال : لعن الله
ذلك الرجل . لقد بث الاعتزال فى الدنيا حتى سلبت الملاحين على
القضاة^(٣) .

وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يحوز عليه المكان ،
فقال : «إن الذين لا يرجون لقاءنا ورضوا بالحياة الدنيا»^(٤)

(٢) التوبة : ٧٧

يونس : ٧

(١) الرعد ٢٣ ، ٢٤

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٦

والجواب عن ذلك قد تقدم : لأنه جعل لقاء ما وعد به لقاء له على جهة التوسع ، كما جعل الهجرة إلى حيث أمر هجرة إليه ، والدعاء إلى ما أمر به دعاء إليه ، بقوله : وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ ^(١) وَدِإِنِّي مَاهِجِرٌ إِلَى رَبِّي ^(٢) .

(ج) ومن النوع الثالث :

قال : وَقَوْلُهُ تَعَالَى : دُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ^(٣) ، لا يدل ظاهره على أنه تعالى يرى من وجوه : أحدها : أنه تعالى ذكر أنها ناظرة إلى ربها ، والنظر غير الرؤية ، لأنه إذا علق بالعين ، فالمراد طلب الرؤية ، كما إذا علق بالقلب فالمراد طلب المعرفة ، ولذلك يقول القائل : نظرت إلى الشيء فلم أراه ، ونظرت إليه حتى رأيته ، فلذلك نعلم باضطراب أن الناظر ناظر ولا نعلمه رائيا إلا بخبره ، ولذلك أضافت العرب إلى النظر إضافات ، فجعلت فيه نظر الراضى ، والغضبان إلى غير ذلك ولم تصنف الرؤية على هذا الحد ، وإذا كان النظر غير الرؤية — لما ذكرنا — فكيف يدل الظاهر على أنهم يرون الله ؟

ومتى قالوا : إذا ثبت بالظاهر أنه ينظر إليه ، وجب أن يكون مما يصح رؤيته .

قلنا : هذا يؤدي إلى أن يكون جسما في جهة مخصوصة ، لأن النظر هو تقليب الحدقة نحو الشيء التماسا لرؤيته ، وهذا لا يصح إلا والمطلوب رؤيته في جهة مخصوصة ، وذلك يوجب أنه جسم ، تعالى الله عن ذلك .

ولهذا قلنا : لما كان ذلك لا يصح فيه . وجب أن يكون المراد به الثواب ، لأن الحكم الذي يقتضيه الاسم إذا لم يصح فيما علق به ، وجب أن يكون المراد

(١) غافر : ٤٢

(٢) العنكبوت : ٢٦

(٣) القيامة : ٢٣

غيره . كقوله تعالى : « واسأل القرية ، إلى غير ذلك من وجوه المجاز ^(١) » .

وقال في شرح الأصول : « النظر بمعنى تقليب الحدة الصحيحة ، فكأنه قال : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، ذكر نفسه وأراد غيره كما قال في موضع آخر « واسأل القرية ، أي أهل القرية ، وقال : « وجاء ربك ، أي أمر ربك . وقال عنتره .

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي
أي أرباب الخيل . وقال آخر وهو حسان بن ثابت :

سل الربع أني يمت أم مالك وهل عادة الربع أن يتكلما ^(٢)

وقد وجه الآية توجيهاً آخر لا يخرج عن حذف المضاف أيضاً ، فقال : « إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار فكأنه تعالى قال : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ثواب ربها منتظرة » ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد . قال تعالى : « فنظرة إلى ميسرة » ^(٣) ، أي فانتظار ، وقال جل وعز فيما حكى عن بلقيس : « فنظرة بهم يرجع المرسلون » ^(٤) ، أي منتظرة ، وقال الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولي فإن غداً لناظره قريب
أي لمنتظره . وقال آخر :

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص ^(٥)

وقال : « وقوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرِّسُولَ وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ » ^(٦) ، يدل على أن الإنسان قد يبطل عمله الذي فعله ، وقد علمنا أن ما وقع لا يجوز أن يبطله ، وليس ذلك في المقدور لأنه قد تقضى ووقع ، فالمراد إذن : لا تبطلوا الثواب المستحق عليه ^(٦) .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٧ (٢) البقرة : ٢٨

(٣) النحل : ٣٥ (٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥

(٥) محمد : ٣٢ (٦) المشابهة ص ٦١٨

(ح) وقال : د ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد من المكلف الرد على الرسول ﷺ فقال : د وكذلك نصرفُ الآياتِ وليقولوا درست^(١)

والمراد بذلك : أنه تعالى يصرف الآيات ويوالى حدوثها حالا بعد حال لثلاثا يقولوا : درست ، مثل قوله تعالى : د بين الله لكم أن تضلوا^(٢) ، يعني لثلاثا تضلوا . ومتى حمل على هذا الوجه كان الثاني مشاكلا للأول^(٣) .

* * *

ففي هذه الآيات جعل القاضى أن حرف د لا ، محذوف ، وقرر أن ذلك سائغ في اللغة ويمليه العقل والسمع ، وفي الآية الأخيرة جعل التشاكل والتوافق في الآية بين د وليقولوا درست ، وبين دولنبينه لقوم يعلمون ، قائما على أساس تقدير الحرف د لا ، المقدر حذفه .

هـ — حذف الصفة :

وذكر القاضى حذف الصفة فقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د أمّا السفينةُ فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردتُ أن أعيها وكان وراءهم ملكٌ يأخذُ كل سفينةٍ غصباً^(٤) فإنه إذا كان يأخذ كل سفينة فكيف يصح أن يقول ذلك ؟

وجوابنا : أن المراد بأخذ كل سفينة صحيحة غصباً ، وذلك ما يعقل من الكلام بقوله : د فأردت أن أعيها ، لأنه نبه بذلك على أن ذاك الملك كان ينصرف عن أخذ المعيب من السفن إلى أخذ الصحيح^(٥) .

(٢) النساء ١٧٦

(٤) الكهف آية ٧٩

(١) الأنعام آية ١٠٥

(٣) التشابه ص ٢٤٥

(٥) التنزيه ص ٢٤١

فقد قدر القاضى فى الآفة صفة للسفينة واستدل على الحذف بالقراة
العقلفة فى الآفة ءفارت أن أعفها ، :

٦ — حذف المفعول :

(أ) قال القاضى : ءثم ذكر تعالى على أنه فخلق أفعال العباد فقال :
ء أعبدون ما تءحئون ، والله خلقكم وما تعملون ، (١) وبعد أن فوجه
الاستفهام فى الآفة على أنه للتبكة كما مر (٢) ، فؤكد ذلك بأن فوجه
الآفة على خلاف ذلك فخل النمزم وففسء التركفب ، فقول بعء ذلك :

ء وبعد : فإن قوله : ءوما تعملون ، لا بعء من أن فكون راجعاً إلى
ما فقدم رجوعه إليه ، ففقتضى فقءفر محذوف ، ولا فخلو ذلك من وجهفئ :
لما أن فرفء : وما تعملون ففه النءء ، أو فرفء : وما تعملونه من النءء
ففه ، لأننا إن حملنا الكلام على عمل لا فعلق له بالأصنام ألبءة ، فقتضى
كون الكلام لغواً ، وقد علمنا أنه مئى حمل على الثانى فخرج من باب
التعلفل ، لأن القوم لا فعبدون النءء الذى هو فعملهم فى المنءوء ، ولا
استءقوا التبكة واللائمة على شئء ففعلق به ، ففجب أن فكون محمولا على
الوجه الأول وهو ما فعملون النءء ففه ، وهذا فوجب أن المراد ما قلنا
من أنه خلقهم وخلق ما عملوا ففه النءء من الأصنام وهذا بما فسكر .

فففن ما نقوله أن الفصفب لو قال وقد عصى ففره فى أكل أو شرب أو
لباس : كفف فعصفنى وقد رفبئك وأعطفئك ما فأكل وما فشرب ؟ فوجب
حمل الظاهر على الماء كؤل والمشروب الذىف هما من ففله .

وكذلك ما ذكرناه ، لأن ءما تعملون ، بمنزلة ءما فأكون ، وهذا
هو الواجب فى كل ما فعلق العمل به إذا كان العمل فى الأجسام المشار

(١) الصفاء آفة : ٩٥ ، ٩٦ (٢) أنظار فروج الاستفهام عن فقفقه ص ١٤٩

إليها ، لأن الإنسان إذا قال : الصانع يعمل الخلق ، فالمراد به نفس الجسم ، والتجار يعمل الباب ، والحداد يعمل الفأس ، فعلى هذا الوجه قال تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريب و تمائيل »^(١) وأراد بكل ذلك المعمول فيه ، دون العمل ، وقال تعالى : « تلقف ما يأفكون »^(٢) ، و تلقف ما صنعوا^(٣) ، وأراد ما صنعوا فيه من الحبال وغيرها ، لأنها التي يصح فيها التلقف والتناول دون حركاتهم^(٤) .

بما سبق نرى أن القاضى يرى أن المحذوف هو المفعول المنصوب . « تعملون » ، والتقدير على مذهبه : والله خلقكم وما تعملون فيه النحت . الأصنام ، فالمحذوف هنا المفعول . وكل هذا لينسب الفعل إلى العبد . ويثبت له كل حركاته وينزه الله سبحانه عن ذلك .

والفخر الرازى رغم أنه سنى وعلى خلاف مذهب المعتزلة مال إلى رأى عبد الجبار هذا ورجحه على سواه فقال فى : « والله خلقكم وما تعملون » :

« سلمنا أن ذلك قد يكون بمعنى المصدر لكنه أيضاً قد يكون بمعنى المفعول ويدل عليه وجوه :

الأول : قال : « أتعبدون ما تنحتون » ، والمراد بقوله : « ما تنحتون » المنحوت لا النحت لانهم ما عبدوا النحت وإنما عبدوا المنحوت ، فوجب أن يكون المراد بقوله : « ما تعملون » المعمول لا العمل حتى يكون كل واحد من هذين اللفظين على وفق الآخر .

الثانى : أنه تعالى قال : « فاذا هى تلقف ما يأفكون » ، وليس المراد أنها تلقف نفس الإفك بل أراد العصى والحبال التى هى متعلقات ذلك الإفك فكذا مهنا .

(٢) الأعراف آية : ١١٧

(٤) المتشابهة ص ٥٨٢

(١) سبأ آية ١٣٦

(٣) طه آية : ٦٩

الثالث : أن العرب تسمى محل العمل عملاً ، يقال في الباب والخاتم : هذا عمل فلان والمراد محل عمله .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن لفظة « ما » مع ما بعدها كما تجيء بمعنى المصدر قد تجيء أيضاً بمعنى المفعول فكان حمله على المفعول أولى ، لأن المقصود في هذه الآية تزييف مذهبهم في عبادة الأصنام لا بيان أنهم لا يوجدون أفعال أنفسهم ، لأن الذي جرى ذكره في أول الآية إلى هذا الموضع هو مسألة عبادة الأصنام لا خلق الأعمال .

واعلم هذه السؤالات قوية . وفي دلائلنا كثرة . فالأولى ترك الاستدلال بهذه الآية . والله أعلم ، (١) .

فالرازي سلم بأن المحذوف هنا المفعول وأن المراد من الآية . المفعول لا العمل ، لأن أدلته قوية والدلائل عليه موفورة وأن الأولى أن تكون هذه الآية بعيدة عن استدلال أصحابها لأنها إلى استدلال المعتزلة أقرب .

(ب) وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق للحق والباطل فقال : « كذلك يضرب الله الحق والباطل » ، (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره لا يدل على أنه الفاعل لهما ، وإنما يوجب أنه يضرب الحق والباطل ، وليس يفيد ذلك في اللغة الخلق .

والمراد بذلك أنه يضرب الأمثال للحق والباطل ليبين حالهما ، فيرغب في الحق ، ويزجر عن الباطل ، وظاهر الضرب إنما يدخل في الأمثال لا في الخلق فإذا كان لا بد من تقدير محذوف فبأن يجعل المحذوف ما تقتضيه اللغة أولى من غيره (٣) .

(ج) وقال : « وربما قيل في قوله تعالى « أ جعلتم سقاية الحاج وعمارة

(١) تفسير الفخر الرازي ج ٧ ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) المتشابه ص ٤١٠

(٣) الرعد آية ١٧ .

المسجد الحرام كن آمن بالله واليوم الآخر ، كيف يستقيم تشبيهه
سقاية الحاج بمن آمن بالله؟

وجوابنا : أن المراد : أجمعتم اقيم سقاية الحاج كن آمن بالله (١) .

(د) قال : د وربما قيل في قوله تعالى : د وأسرثوا قولكم أو اجهروا
به إنه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم من خلق ؟ (٢) أليس ذلك يدل على أنه
الخالق لقولهم وسرهم ؟

وجوابنا : أن المراد ألا يعلم من خلق الصدر ما يودعون فيه من سر
وجهر ، فكأنه بين أنه عليم بذات الصدور ومقتدر عليها ، ومن هذا حاله
لا تخفى عليه خافية ، (٣) .

(هـ) وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د الله الذي أنزل الكتاب
بالحق والميزان ، (٤) كيف يصح القول بأنه أنزل الميزان وهو أمر يتولى
فعله الناس ؟

وجوابنا : أن المراد أنزل الكتاب بالحق وأنزل التسك بالميزان
في باب المعاملات (٥) .

(و) وقال : ثم ذكر ما يدل على أنه يخص الهدى بعض عباده والضلال
بعضاً قال : د وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله
من يشاء ويهدي من يشاء ، (٦) .

وقد قال في الجواب : بعد أن بين أن معنى الضلال هو العقاب وأن
معنى الهدى هو الدلالة والبيان . ينبغي أن يكون المراد في هذا الموضع أنه

(٢) الملك آية : ١٤

(١) التوبة آية : ١٩ ، التنزيه ص ١٦٤

(٤) الشورى آية : ١٧

(٣) التنزيه ص ٤٢٩

(٦) إبراهيم آية : ٤

(٥) التنزيه ص ٣٧٤

« يضل من يشاء ، بأن يعاقبه وبهلكة جزاء له على كفره ، ويهدي من يشاء إلى الثواب وطريق الجنة جزاء له على إيمانه ، ولا بد من تقدير حذف في الكلام فكأنه قال تعالى : ليبين لهم ، فمن قبل يهده ، ومن رد ذلك يضلّه فيكون ما يقع من الهدى والضلال جزاء عليه محذوفا ذكره (١) .

ففي كل هذه الآيات الشريفة نرى أن المحذوف فيها المفعول ، وقد صرح بالحذف في بعض الآيات واكتفى في بعضها بوضوح التوجيه وظهور التعليل .

٧ — حذف الجار والمجرور :

قال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه — تعالى — يريد الكفر والفسق والهلاك ، فقال : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول » (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره — إن دل — فإنما يدل على أنه تعالى أمر بذلك ، وليس هذا بقول أحد ، فكيف والظاهر لا يدل على ما قالوه ، لأنه لم يذكر تعالى المأمور به ، وحذف ذكره ، وإنما بين أنهم فسقوا فيها فكيف يصح التعلق بالظاهر ؟

وأما قوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية » فالهلاك المراد قد يكون حسناً إذا كان عقاباً أو محنة فلا ظاهر له في أنه قد أراد القبيح تعالى الله عن ذلك .

فالمراد بالآية : أنه أمرهم بالطاعة ففسقوا بالخروج عن ذلك فحق عليهم القول والوعيد (٣) .

(١) المشابهة ص ٤٦٠

(٢) الإسراء آية : ١٦

(٣) المشابهة ص ٤٦٣

فالجار والمجرور (بالطاعة) القاضى قدره محذوفاً حتى يتم المعنى .
وهناك اتفاق بين المعتزلة على أن المحذوف جار ومجرور ، إلا أن
المنحصرى قدره بالفسق ، وسيأتى مزيد بيان لهذا فى الباب الرابع إن
شاء الله .

٨ — حذف المبتدأ أو الخبر :

قال : « وربما قالوا : إن قوله : مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهاراً
من ماء غير آسن إلى قوله : كمن هو خالد فى النار ، ^(١) كيف يصح اتصال
هذا الكلام بما تقدمه ، وإنما يحسن ذلك إذا قيل : « أفن هو فى الجنة
كمن هو فى النار ؟

وجوابنا : أن معناه أفن كان فى الجنة التى مثلها هذا المثل ووصفها
هذا الوصف كمن هو فى النار ، وفى الكلام حذف لمافيه من الدلالة على
ذلك ^(٢) .

وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : « أفن كان على يمينه من ربه ويتلوه
شاهد ، ^(٣) ما الفائدة فى هذا الابتداء ولا خبر له ؟

وجوابنا : أن الخبر قد يحذف إذا كان كالمعلوم ، والمراد : أفن كان
بهذا الوصف كمن هو يكفر ولا يسلك طريقة العبادة وما توجه به اليمين ، ^(٤) .

٩ — حذف جواب الشرط :

يقول : « وبين تعالى عظم شأن القرآن بقوله : « ولو أن قرأنا سُيِّرَتْ
به الجبال أو قُطِّعَتْ به الأرض أو كُتِّمَ به الموتى ، ^(٥) .

(٢) التنزيه ص ٢٩٠

(٤) التنزيه ص ١٨٢

(١) محمد آية : ١٤

(٣) هود آية : ١٧

(٥) الرعد آية : ٢١٠ .

وجواب ذلك محذوف ، والمراد : لكان هذا القرآن . وذلك يدل على أنه في الفصاحة قد بلغ نهاية الرتبة وأنه صار معجزاً لذلك^(١) .
فقد قدر القاضى فيما سبق أن نجواب الشرط حذف لأنه كالمعلوم ، وأن في حذفه نهاية الفصاحة وغاية الإعجاز .

١٠ — حذف الشرط وأداته :

وفي حذف الشرط وفعله ذكره القاضى حيث قال : فان قيل : كيف قال : ، لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه ،^(٢) ولم يعلم صحة ما أدعى ؟

وجوابنا : أنه لا بد أن يكون في الكلام حذف فكأنه قال : إن

كنت صادقاً فقد ظلمك ،^(٣)

فقد حذف الشرط وأداته في الآية السابقة لدلالة الكلام عليه .

١١ — حذف جواب القسم :

(أ) وذكر القاضى من مواضع حذف جواب القسم هذه الآية حيث قال : دور بما قيل في قوله تعالى : د والنازعات غرقا^(٤) ، إن ذلك قسم فعلى ماذا وقع القسم ؟

وجوابنا : أن القسم قد يحذف جوابه إذا كان في الكلام دليل عليها ، فكأنه قال : لتحشرن ولتبعثن ، أو لترون يوم ترجف الراجفة ، تعظيماً لحال ذلك اليوم وبعثاً على الخلاص من أهواله^(٥) .

(٢) من آية : ٢٣

(٤) النازعات : ١٠

(١) التنزيه ص ٢٠٣

(٣) التنزيه ص ٣٥٨

(٥) التنزيه ص ٤٤٨

(ب) وقال : « وربما يقال : أين جواب القسم في قوله : « : والسما
ذات البروج » (١) ، ؟

وجوابنا : أنه قوله تعالى : « إن بضئ ربك لشديد » ، وقد قيل : إنه
محذوف ، (٢) .

فقد قدر القاضى فى كلتا الآيتين جواب القسم محذوفاً لدلالة الكلام عليه .

* * *

وبهذا نرى أن القاضى عبد الجبار طرق إيجاز الحذف من جميع نواحيه
وقد رأى فيه باباً واسماً لتأويل النصوص القرآنية والآيات الشريفة
لتكون مدلولاتها بعد الحذف متوافقة مع مذاهب المعتزلة واتجاهاتهم . وفى
حذفه يعتمد اعتماداً كلياً على طريقة العرب فى اللغة وأسلوبهم فى الحذف ،
وعلى ما يرجيه العقل ويرحى إليه الدليل والسياق ، ويرى القاضى أن فى
ذلك الحذف فصاحة وبلاغة تصل إلى غاية الإيجاز .

الإشباع فى الجملة :

كما عرض القاضى للإيجاز فى مقام الإيجاز كذلك عرض للإشباع فى
مقام الإشباع ، وقد ذكر فى سياق حديثه عن دفع المطاعن عن القرآن
لأنواع من الإشباع والإطناب منها : -

١ - التكرار :

التكرار فن من الفنون البلاغية التى ازدهرت دراستها فى ظن
الدراسات القرآنية ، لأنه من خصائص الأسلوب القرآنى الواضحة ، وقد
ذكره الطاعنون فى كتاب الله ، فكانوا إما على من تصدى للرد عليهم أن

يُدرس هذا الأسلوب ، ويبين أسرارهِ البلاغية ، ويشير إلى نظيره في كلام العرب . وقد فعلوا ذلك ؛ ومن قال في ذلك القاضي عبد الجبار وذكر من أنواعه :

(أ) تكرار في اللفظ والمعنى :

قال : وربما قالوا : لماذا أعاد الرحمن الرحيم ، (١) وقد تقدم من قبل ؟ (يريد أنها تقدمت في البسملة) .

وجوابنا : أن ذلك ليس بتكرار ، لأن المراد بالاول توكيد الاستعانة ، والمراد بالثاني توكيد الشكر له فلذلك كرر ، (٢) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : ، ويسألونك عن الساعة أيان مرساها ، قل إنما علمها عند ربي لا يعلمها لوقتها إلا هو ، ثم قوله : « يسألونك كأنك حفي عنها » (٣) تكرار ذلك ما فائدته ؟

وجوابنا : أن في الاول سألوا عن وقت الساعة فيبين أنه يحكم بأن علم ذلك عند ربه تعالى ، وأن الصلاح الأبين ذلك ليكون العبد إلى الخوف أقرب . وأراد بقوله ثانياً : يسألونك كأنك حفي عنها ، المسألة عن نفس الساعة ، فقد كان علماً بها في الجملة ، فليس في ذلك تكرار (٤) .

وقال عن التكرار الواقع في سورة الرحمن كاشفاً سره مبيناً حكمته : « وإنما كرر في هذه الآيات الكثيرة ، فبأي آلاء ربك تكذبان » (٥) لأنه ذكر نعمة بعد نعمة فأتبعه ذلك ، وهذا مما يحسن بما يذكر نعمه وأياديه . فإن قال : ففي جملة الآيات ما ليس فيه نعمة كقوله : « يطوفون بينها وبين حميم آن » (٦) إلى غير ذلك .

(١) التنزيه ص ٩

(٢) التنزيه ص ١٥٤

(٣) الفاتحة : ٣

(٤) الأعراف : ١٨٧

(٥) الرحمن ١٦ ، ٤٤

وجوابنا : أن ذلك من النعم إذا تدبره المرء وخاف منه فصار زاجراً له المعاصي ، (١) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **وَوَضَعَ الْمِيزَانَ** ألا تَطْغَوْا في الميزان ، (٢) إن ذلك تكرار لا معنى له .

وجوابنا : أن وضع الميزان المراد به ما تستقيم به المعاملات من الموازين وقوله تعالى : **وَالَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ** ، المراد به كيفية استعماله في المعاملات فأحد الأمرين مخالف الآخر ، (٣) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلَسْتُمْ تَظُنُّونَ** نفس ما قدمت لغد واتَّقوا الله ، (٤) ما فائدة هذا التكرار ؟ وجوابنا : أن المراد بالاول **أَنْ** يتقوا الله في حفظ ما فعلوا من الطاعات ، والمراد بالثاني أن يتقوا في جميع ما كفوا ، ولذلك قال بعده : **إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ** ، (٥) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ** ، ثم **كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ** ، (٦) كيف يحسن هذا التكرار ؟

وجوابنا : أن المرد به مختلف فالمراد في الأول : **كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ** ما ينزل بكم في الدنيا في حال الحياة والمات ، والمراد بالثاني : **وَلَسْتُمْ تَظُنُّونَ** سوف تعلمون ، ما يكون لهم في الآخرة من ثواب وعقاب ، وهذا بعث من الله تعالى على التمسك بطاعته ، (٧) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ** ، ثم **مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ** ، (٨) إن ذلك تكرار لا فائدة فيه .

(١) التنزيه ص ٤٠٩ (٢) الرحمن ٨ ، ٧ (٣) التنزيه ص ٤٠٩

(٤) الحشر ١٨٠ (٥) التنزيه ص ٤٢١ (٦) العنكاثر ٥

(٧) التنزيه ص ٤٧٧ (٨) الانقطار ١٧٠ ، ١٨

وجوابنا : أنه لما ذكر الأبرار وما ينالونه من النعيم ، والفجار وما ينزل بهم من العذاب جاز أن يقول : وما أدراك ما يوم الدين ، فيما يظهر فيه للأبرار ، ثم ما أدراك ما يوم الدين ، فيما يحصل فيه للفجار ، وذلك يفيد تعظيم شأن ذلك اليوم ^(١) .

وقال : وربما قيل في قوله تعالى : وقال قرينه هذا ما لدى عتيد ، ألقيننا في جهنم كل كفار عنيد ، ^(٢) كيف ثنى ذلك والامر هو واحد ؟ وجوابنا أن في النار خزنة ولهم عدد فلا يتمتع أن يكون خطابا للثنين ، وأن يكون كما جعل على المكلف في الدنيا رقيبين ، فكذلك في الآخرة يوكل به ملكين من الخزنة .

وقد قيل : وإن الواحد قد يعبر عنه بالثنائية ويكون ذلك كالتوكيد كأنه قال : ألقى ألقى كما يؤكد المرء أمر غيره بأن يقول : اضرب ، اضرب ، ^(٣) .
« السر البلاغى للتكرار والحكمة الإلهية فيه ،

وقد بسط القاضى السر البلاغى للتكرار فى سور : الرحمن ، والنمل ، والمرسلات ، والكافرون ، والقمر ، فقال :

« قال أبو على : فأما ما يكون فى سورة الرحمن من قوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما تكذبان » فليس بتكرار ، لأنه ذكر نعماً بعد نعم ، وعقب كل نعمة من ذلك بهذا القول ، فكأنه قال : فبأى آلاء ربكما — الذى ذكرتها — تكذبان ، وإنما عنى بالثنائية الجن والإنس ، ثم أجرى الخطاب ، على هذا الحد ، فى نعمة نعمة ، وعنى بكل قول غير ما عناه بالقول الأول ، وإن كان اللفظ متماثلاً ، وهذا كقول القائل : لمن ينهاه عن قتل المسلم وظلمه ، ويزجره عن ذلك : أنقتل زيدا وأنت تعرف فضله ! ، أنقتل عمرا »

مَوَانَتْ تَعْرِفُ صَلاَحَهُ ! وَيَكْرُرُ ذَلِكَ فَيَكُونُ حَسَنًا ، وَلَا يَعِدُ تَكَرُّارًا ، وَلَوْ
أَنَّ أَحَدَنَا عَظُمَتْ نِعْمَةٌ عَلَى وَلَدِهِ ، وَرَأَاهُ أَخَذًا فِي طَرِيقِ الْعُقُوقِ ، لِحَسَنِ
أَن يَقْبَلَ عَلَيْهِ فَيَقُولَ : أَتَغْضِبُنِي فِي كَذَا ، وَقَدْ أَنْعَمْتَ عَلَيْكَ ، أَتَغْضِبُنِي فِي كَذَا
وَقَدْ أَنْعَمْتَ عَلَيْكَ ! فَيَكُونُ تَكَرُّارُ ذَلِكَ أَبْلَغُ فِي الْمُرَادِ ، حَتَّى لَوْ حَذَفَ
لِنَقْصِ الْغَرَضِ فِي هَذَا الْبَابِ وَلَمْ يَكُنْ بِمِزَلَتِهِ .

فإن قيل : فقد ذكر في سورة الرحمن ما ليس من النعم وعقبه بهذا القول
لأنه قال : **هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذَّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ** ، **يُطْفَأُونَ فِيهَا**
بِالنَّارِ ، وقال : **يُرْسَلُ عَلَيْهَا شَوَاطِلٌ مِنْ نَارٍ وَخَاسِفَاتٌ** فلا
تنتصران ، فذلك يطمئن ما قلتم .

قيل له : إن جهنم والعذاب إن لم يكونا من آلاء الله تعالى ونعمه ،
فإن ذكره لهما ، ووصفها لهما تعالى على طريقة الزجر عن المعاصي ،
والترغيب في الطاعات من الآلاء والنعم ، كما أن التهديد والوعيد ربما يكون
أعظم في النعمة والزجر عن المعصية .

قال : ومثال ذلك ما ذكره تعالى في سورة النمل من قوله : دَأْمَنَ
خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ
ذَاتِ بَهْجَةٍ ، مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ، أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ ؟ (١)
فكرر ذلك تنبيها على أدلة التوحيد فلما كان قوله . دَأْمَنَ مَعَ اللَّهِ ، عند
أمور مختلفة من صنع الله ونعمه لم يعد مختلفا .

فأما ما ذكره تعالى من إعادة قوله . . . وينزل يومئذ للممكذبين ، (٢) في سورة المرسلات ، فلأنه ذكره عند قصص مختلفة لم يعد تكراراً ، لأنه أراد بما ذكره أولاً ، ويل يومئذ للممكذبين بهذه القصة ، وكلما أعاد قصة مختلفة ذكر مثله على هذا الحد ، فهو بمنزلة من يقبل على غيره ، وقد قتل

(١) التعليل آية : ٦٠

(٢) المرسلات : ١٩

جماعة فيقول : ويل يومئذ لمن قتل زيدا .. لمن قتل عمرأ ثم يجرى الخطاب على هذا النحو ، في أنه لا يعد تكراراً .

فأما ما يطعنون به بما يزعمون أنه تكرار في سورة د قل يا أيها الكافرون ، فقد بين أبو على أنه وإن أشبه في اللفظ التكرار فليس بتكرار ، لأن المراد به : ألا أعبد ما تعبدون اليوم ، وأراد بقوله : ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أنكم غير عابدين ، لما أعبد اليوم ، وأراد بقوله : ولا أنا عابد ما عبدتم ، أى أنى غير عابد ما عبدتموه فيما سلف لأنهم كانوا يعبدون في المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل ، وعنى بقوله : ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أنكم لا تعبدون ما أعبده بعد اليوم .

ولنما أنزل عز وجل ذلك لأن قوما من الكفار قالوا الرسول الله ﷺ أعبد ما نعبد اليوم سنة ، حتى نعبد ما تعبد أنت اليوم سنة ، واعبد أنت ما نعبد سنة أخرى ، حتى يشترك في العبادة على هذا السبيل فأنزل الله هذه السورة جواباً لهم .

ولا يصح في الخطاب إذا قصد به هذا الوجه إلا أن يورد على هذا الحد ، وليس المعبر بالأغراض والمقاصد ، فربما كان المشبه في اللفظ غير متكرر ، وربما كان المتباين في اللفظ متكرراً ، وهذا بين ، على أنه كثيراً ما ذكره الله تعالى في قصص الأنبياء المتقدمين لا يمنع أن يكون تكرار منهم في أوقات ، فكان ذكره بحسب تكراره . وذلك مما يدل على عظم شأن القرآن .

ولو أن بعض الخطباء عمد إلى قصة واحدة يقع بها للسامعين الوعظ والزجر فكررها حالا بعد حال بالفاظ مختلفة ونقص فيها وزاد كان لا يدخل في الكلام المعيب ، بل ربما يقتضى ذلك شرفاً في الكلام ورتبة فيه من جهة المعنى واللفظ (١) .

وقال : دماكرره الله من قوله : د فهل من مدكر ،^(١) يدل على أنه تعالى يكرر هذه الأمور لكي يعتبر الناس بها ، وأنه أراد من جميعهم الإدكار لا تركه على مايقوله من يخالفنا ،^(٢) .

وقد قال صاحب المثل السائر في هذه الآية : د فإنه قد تكرر ذلك في السورة كثيراً . وفائدته أن يحددوا عند استماع كل نبأ من أنباء الأولين اذكراً وإيقاظاً ، وأن يستأنفوا تنبيها واستيقاظاً ، إذا سمعوا الحث على ذلك والبعث إليه ، وأن تفرع العصا مرات لئلا يغلبهم السهو وتستولي عليهم الغفلة . وهكذا حكم التكرار في سورة الرحمن . . . وأمثال هذا في القرآن الكريم كثير ،^(٣) .

(ب) تكرر في المعنى دون اللفظ :

ذكر القاضى منه أنواعا كثيرة فقال : وربما سألوا عن قوله تعالى في أول السورة ، نزل عليك الكتاب بالحق ، ويقولون : إنه تعالى ذكر ذلك ثم كرره بقوله : وأنزل الفرقان^(٤) وأنتم تمنعون من مثل هذا التكرار في كتاب الله تعالى .

وجوابنا : أن المعنى والغرض إذا اختلفا لم يكن تكراراً ، ففي الأول بين أنه أنزل الكتاب بالحق ، وأنه مصدق لما بين يديه من الكتب ، وفي الثاني أن التوراة والإنجيل كما جعلها هدى للناس ، كذلك الفرقان جعله هدى ومفرقا بين الحق والباطل ،^(٥) .

وقال : وربما قالوا في قوله تعالى : دربنا لا تُسرغ قلوبنا بعد إذ هديتنا^(٦)

(١) القمر : ١٧

(٢) التنزيه ص ٧٤

(٣) آل عمران : ٣ ، ٤

(٤) آل عمران : ٧

(٥) المثل السائر ، القسم الثالث ص ١٩

(٦) التنزيه ص ٥٨

إن ذلك كالدلالة على أنه يزيف قلوب البعض من العباد ، وأنه يصرفهم عن الهدى .

وجوابنا : أن السائل قد يسأل ما المعلوم أنه تعالى لا يفعل خلافه ، فليس في هذه المسألة دلالة على أنه تعالى يفعل ببعضهم يزيف القلب ، كما ليس في قوله : « رب أحكم بالحق » ^(١) دلالة على أنه يحكم بالباطل .

والمراد أنهم سألوا أن يلطف بهم في ألا يزيف قلوبهم بعد الهدى ، لأن المتهدى قد يحتاج إلى اللطاف ليثبت على ذلك ويزاد هدى على هدى .

وربما قالوا فعلى هذا التأويل : « سألوا الله تعالى أن يلطف لهم في ألا يزيف قلوبهم عن الهدى وهو اللطف ، فيجب في قوله تعالى : « وهب لنا من لدنك رحمة » أن يكون تكراراً ، لأن الأول أيضاً رحمة ونعمة .

وجوابنا : أن المسألة الأولى هي اللطف في باب الدين ، والثانية في التفضل في المعجل في مصالح الدنيا فالمعنى مختلف ^(٢) .

وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً » ^(٣) لماذا كرر والمراد واحد ، ولماذا قال : « ثم يرم به » ، ولم يقل بهما ؟

وجوابنا : أن من المعاصي ما يكون خطأ ، ومنها ما يكون عمداً ، فالإثم لا يكون إلا عمداً ، والخطيئة قد تقع وهو غير عالم بها ، وذلك نحو أن يأكل ويعلم أنه صائم ، وأن يأكل ولا يعلم ذلك ، وإن كان في الأمرين قد يكون عاصياً ، فلذلك ذكرهما تعالى « وقوله : « ثم يرم به أى يرم بذلك فأشار إلى ما تقدم فلذلك لم يقل بهما » ^(٤) .

وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل

(٢) التنزيه من ٥٩

(٤) التنزيه من ١٠٥

(١) الحج : ١١٢

(٣) النساء : ١١٢

إليك من ربك وإن لم تفعل فابلغت رسالته،^(١) ومعلوم أنه إذا لم يبلغ لم يبلغ الرسالة ، فافائدة التكرار ؟

وجوابنا : أن المراد بقوله : « بلغ ما أنزل إليك من ربك » هو القرآن . وبين أنه إذا لم يبلغ القرآن لا يكون قد بلغ الرسالة أجمع فليس ذلك بتكرار . بل هو تنبيه على أن في جملة ما حمل من الرسالة ما لا ينطق القرآن به . ومتى لم يبلغ القرآن لم يتم إبلاغ الرسالة أجمع ، فالفائدة في ذلك عظيمة . ولذلك قال تعالى بعده : « والله يفتككم من الناس » ، فأزال عن قلبه الخوف عن إبلاغ كل الرسالة ،^(٢) .

وقال : وربما قيل كيف ذكر أولا جل وعز قولهم : « وعلى الله فليتوكل المؤمنون » ،^(٣) ثم كرره ثانيا ، فالفائدة في ذلك ؟

وجوابنا : أنهم في الأول قالوا : « وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بإذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون » . وأرادوا فيما يتصل بالنبوة ، ثم قال ثانيا : « ولنصبرن على ما آذيتُمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون » . وأرادوا في صبرهم على ما يعرض في النبوة فأحد الأمرين غير الآخر^(٤) .

وقال : « ومتى قيل ما معنى قوله « الذين هم في صلاتهم خاشعون » ، ثم قوله آخر : « والذين هم على صلواتهم يحافظون » ،^(٥) فكرر ذلك ، وكيف يجوز في مثله ؟

وجوابنا : أنه في الأول وصفهم بالخشوع في الصلاة ، وفي الثاني وصفهم بالمحافظة على أوقاتها ، وليس ذلك بتكرار ،^(٦) .

وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « ثم أرسلنا رسلنا تنزيها »

(١) المائدة آية : ٦٧
(٢) التنزيه ص ١٢
(٣) إبراهيم : ١١ ، ١٢
(٤) التنزيه ص ٢٠٨
(٥) المؤمنون : ٢ ، ٩
(٦) التنزيه ص ٢٧٧

كيف يصح وقد كان بين الرسل فترات ، وكيف يصح قوله تعالى : «فَاتَّبَعْنَا
بَعْضَهُمْ بَعْضًا» (١) وذلك تكرار ؟

وجوابنا : أنه تعالى وصف بعض الرسل بذلك ، ولذلك قال بعده :
«ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى» ، وتقدم من قبل ذكر الرسل فلا يمتنع من ذلك البعض
أنه أرسلهم على اتصال ، ولا يمتنع إذا تقارب بعثة بعضهم بعد بعض أن
يقال ذلك .

فأما قوله : «فَاتَّبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا» فإنه يعني في الهلاك ، ولذلك
قال بعده : «وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ» ، فالمراد بذلك الأمم التي كان الله تعالى
تعجل إهلاكها ، (٢) .

* * *

وهذا نرى أن القاضي عبد الجبار دافع دفاعا مجيدا عن المطاعن التي
وجهها المخالفون والطاعنون على التكرار في القرآن ، وبين الأسرار
والحكمة في الإتيان على هذه الصورة ، وأكد أن مجيء القرآن الكريم على
تلك الصفة إنما كان مجيئا له على سنة العرب في الخطاب ، وطريقتهم في
أساليب التقوية والتأكيد .

٢ — الزيادة للتأكيد :

(أ) وقد عرض القاضي لأنواع أخرى من التكرار وبين الحكمة
منه فيقول : «وربما قيل في قوله تعالى : «وَقَالَتِ الْيَهُودُ النَّصَارَى الْمَسِيحُ بْنُ
اللهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْنَاءِهِمْ» (٣) . ما فائدة وصف قولهم بذلك وكل
الاقوال هذا سبيلها ؟

وجوابنا : أن المراد به أن هذا القول لا حقيقة له ، لأنه قد يوصف

(١) المؤمنون : ٤٤ (٢) التوبة : ٢٧٩ (٣) التوبة : ٣٠

مالاحاصل له من الأقوال بذلك ، وقد يقبل أحدنا على من يتكلم بما لا يصح فيقول : هذا قولك بلسانك ولا تقوله عن قلبك ويراد به ما ذكرنا . ولذلك قال بعده : **دَيُّضَاهُؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْ يَأْتُوا فَيَكُونُوا** ، فبين أن ذلك من الإفك الذي لا حاصل تحته ، (١) .

(ب) وقال : **دَوْرَبِمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ** (٢) ، ما الفائدة في قوله : **د اثْنَيْنِ** ، وقد عقل ذلك بما تقدم ؟

وجوابنا أنه تأكيد يفيد فائدة زائدة ، لأن الزوجين قد يراد بهما أربعة فبين بقوله : **اثْنَيْنِ** ، المراد ، وهو خلقه من كل شيء الذكر والأنثى وما يجري مجراه ، (٣) .

(ج) وقال : **دَوْرَبِمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : دَفِئَانٍ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ** (٤) ، ما الفائدة في اثنتين وقد عرف ذلك بقوله : **كانتا** ؟

وجوابنا : أنه كان يجوز أن يقال بعد قوله : **كانتا** ، صغيرتين ، أو صالحين إلى غير ذلك من الصفات ، فأفاد بقوله : **اثْنَتَيْنِ** ، أن المراد العدد وذلك فائدة صحيحة ، (٥) .

والعجب في هذه الآية أن فيها إطناب بالزيادة وكانت لفائدة جليظة ، وإيجاز بالحذف في قوله : **يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا** ، (٦) وذلك من إيجاز القرآن البلاغي فالزيادة لغرض جليل والإيجاز لفائدة عظيمة .

ففي هذه الآيات نرى أن القاضي عبد الجبار أدرك أن الإطناب للتأكيد لا يكون له اعتبار في الكلام ولا قيمة في التركيب ، ولا يكون من قبيل

(٢) الرعد : ٣

(١) النساء : ١٧٦

(٦) النساء : ١٧٦

(١) التنزيل من ١٦٤

(٣) التنزيل من ١٩٩

(٥) التنزيل من ١٠٨

البلاغة إلا إذا كان يفيد فائدة زائدة على أصل المعنى . وإلا كان الكلام غثا ومعيبا .

٣ - الاعتراض :

وقد ذكر القاضى الاعتراض بقريب من اسمه الذى عرف به أخيراً ، كما ينص على الغرض البلاغى له فيقول : « قالوا : قد ذكر تعالى ما يدل على أن السحر من قبله ، وأنه إنما يضر بإرادته وأمره فقال : « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ، وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه فلا تكفر .. الآية (١) » وقد نقل في إجابته عن أبى مسلم (٢) فقال : « وذكر أبو مسلم - رحمه الله - في كتابه أن المراد بقوله : « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان » أنهم اتبعوا ما كذبوا فيه على سليمان وعلى ما أنزل على الملكين فعطف ما أنزل على الملكين على ملك سليمان ، من حيث اجتمعا في أن الشياطين كذبوا عليهما ، وإن كان أحدهما قد انقطع عن الآخر بكلام تخلفهما وذلك غير ممتنع في اللغة ، وقوله عز وجل « وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر » كلام تخلف هاتين الجملتين مستقل بنفسه يدل على تنزيه سليمان ، وأن الشياطين كفروا وكذبوا بما كذبوا به عليه .

قال رحمه الله : « وأراد بقوله : « فيتعلمون منهما » ، يعنى من السحر

(١) البقرة : ١٠٢ .

(٢) هو أبو مسلم محمد بن بحر الأصمى كان على مذهب المعتزلة ووجهاً عندهم ، وصنف لهم في التفسير على مذهبهم وتوفى سنة ٣٧٢ هـ وهو ابن سبعين سنة .

(الأعلام ج ٦ ص ٢٧٣ ، لسان الميزان ج ٥ ص ٨٩) .

والكفر ، ولم يرد الملكين ، ما يفرق به بين المرء وزوجه ، لأن الكفر
والسحر قد يؤثران ذلك . . . وهذه الجملة تبين المراد في الآية وأنه لا يدل
بظاهره على ما قالوه .

قال رحمه الله : ويجب تنزيه الملكين عن السحر والقول به وتعليمه ،
فكيف يصح أن يحمل الكلام على خلاف ما ذكرته ؟ . ويجب تنزيه
الملكين عما حكته الشياطين ، كما يجب تنزيه سليمان عن ذلك ، وأن يقال
إنهما كالأنبياء في أنه ما نزل عليهما ، ولا أنزلا إلا بالحق ، وما علما إلا
الدين والشرع^(١) .

فنحن نرى أنه قدر عطف جملة « وما أنزل على الملكين ، على « ملك
سليمان ، لاجتماعهما في أن الشياطين كذبوا عليهما . وأما الجملة المتخللة بين
الجمتين فهي جملة مستقلة بنفسها سبقت لغرض تنزيه سليمان عليه السلام
وأن هذا الأسلوب غير ممتنع في اللغة . وهذا ما سماه المتأخرون
بالاعتراض .

* * *

وهذا نرى أن القاضي عبد الجبار كان حريصاً على رد دعوى الطاعنين
في القرآن بكثرة التطويل والتكرار وكان يخرج الآيات ويؤولها بما
يناسب مع نزاهة القرآن وقداسته وبما لا يخرج عن عرف اللغة العربية
وما اعتاده العرب في لغتهم .

السبب الباعث على التطويل ؛ والإيجاز ، والتوكيد :

كتب القاضي عبد الجبار عن السبب الباعث والحكمة في ذلك فقال :
« فأما طعنهم بأن في القرآن تطويلاً فقد بين شيخنا أبو هاشم ، أن فصاحة
الكلام ، إذا كانت تظهر بحسن معانيه واستقامتها والحاجة إليها فيجب

أن يكون الكلام بحسبها ، فلا بد إذا اختلفت أحوال المعاني أن يختلف الكلام في التطويل والإيجاز ، لأنه ليس في قول الله لفظة تعم قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ، وَأَخَوَاتُكُمْ ، وَعَمَّاتُكُمْ ، وَخَالَاتُكُمْ ، ^(١) فَلَا بَدَ إِذَا كَانَ الْحَالُ هَذِهِ ، وَوَجِبَ بَيَانُ الْحُرْمَاتِ مِنَ النِّسَاءِ ، أَنْ يَجْرِيَ تَعَالَى الْخُطَابُ عَلَى هَذَا الْحَدِّ ، فَمَنْ قَالَ : كَانَ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْآيَةُ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ : « لَكُمْ نَظَرٌ » ^(٢) ، فَقَدْ ظَلَمَ وَأَبَانَ عَنْ جِهْلِهِ بِطَرِيقَةِ اللَّغْوِ . قَالَ : وَلِذَلِكَ ائْتَلَفَتْ الْآيَاتُ فِي الطُّوْلِ وَالْقَصْرِ ، وَقَدْ بَيَّنَّ أَهْلُ هَذَا الشَّأْنِ أَنَّ التَّطْوِيلَ إِنَّمَا يَعْدُ عَيْبًا فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي يُمْكِنُ الْإِيجَازُ ، وَيَغْنَى عَنِ التَّطْوِيلِ فِيهَا ، فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْإِيجَازُ مُتَعَذِّرًا ، أَوْ مُمَكِّنًا ، وَلَا يَقَعُ بِهِ الْمَعْنَى ، وَلَا يَسُدُّ مَسَدَ التَّطْوِيلِ ، فَالتَّطْوِيلُ هُوَ الْأَبْلَغُ فِي الْفَصَاحَةِ وَلِذَلِكَ اسْتَجَبُوا فِي الْخُطْبِ ، وَعِنْدَ الْحَمَلَاتِ وَالْعَوَارِضِ الَّتِي يَحْتَاجُ فِيهَا إِلَى إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيِّنِ ، وَتَقْرِيرِ الْأَحْوَالِ فِي النُّفُوسِ ، التَّطْوِيلَ ، وَعَابَوْا فِيهِ الْإِيجَازَ ، وَلِذَلِكَ قَالَ شَيْخُنَا : « إِذَا كَانَ غَرَضُ الْقَائِلِ : شُغْلُ بَعْضِ غُلَامَانِ ، بَيَانُ مَا بِهِ انْشُغَلَ عَنْ قَصْدٍ غَيْرِهِ ، وَالْقِيَامُ بِحَقِّهِ ، فَلَوْ عَدَّ الْغُلَامَانِ ، وَذَكَرَ كَيْفِيَّةَ ضَرْبِهِمْ كَانَ مُعْيَبًا ، وَلَوْ كَانَ مَرَادُهُ بِذَلِكَ أَنْ يَبَيِّنَ أَحْوَالَ غُلَامَانِهِ وَاخْتِلَافَ أَحْوَالِهِمْ ، فِيمَا يَوْجِبُ ضَرْبَهُمْ ، وَتَأْدِيبَهُمْ لَكَانَ اخْتِصَارُهُ عَلَى هَذِهِ إِجْمَاعٌ هُوَ الْمُعِيبُ ، وَالْأَمْرُ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ الْغَرَضِ فِي هَذَا الْبَابِ ^(٣) .

وبعد أن يظهر الحكمة في التطويل ، والسر في الإيجاز بهذا الكلام المبسوط ، يتطرق إلى ما في كلام الله تعالى من التوكيد والسريه ، والحكمة في وجوده في قرآن الله فقال : « فَأَمَّا مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ التَّوَكِيدِ ، فَالَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ كَلَامُ شَيْخِنَا ، أَبِي عَلِيٍّ ، أَنَّهُ لَا بَدَ مِنْ أَنْ يَحْصَلَ فِيهِ زِيَادَةٌ فَائِدَةٌ مَعَ كَوْنِهِ تَأْكِيدًا ، وَبَيْنَ ذَلِكَ فِي مَوَاضِعَ ، وَذَكَرَ مِثْلَهُ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ

(٣) المغني ج ١٦ ص ٤٠٢

(٢) المدثر آية : ٢١

(١) النساء آية : ٢٣

بهذا الشأن . . . لأنه تعالى خاطبهم بلسانهم ، فجرى في خطابهم على العادة المعروفة عندهم فإذا كان قد يؤكدون عند شدة اهتمام أحدهم بالكلام ويقتصرون على القول عند خلافة ، فغير ممتنع أن يذنه تعالى بمثله المكلفين على أحوال كلامه ، ليكون تأمله لما يختص بالتأكيد أكثر ، وربما كان الكلام مع فقد التوكيد كالمحتمل ، فيجعله التوكيد لاحقاً بما لا يحتمل ، لأن قوله سبحانه ، فسجد الملائكة ،^(١) لا دليل فيه على جنس دون عهد ، فإذا قال : « كلهم أجمعون » زالت الشبهة وعلم أن المراد به الجنس دون العهد ؛ إلى غير ذلك ؛ بما يذكر في هذا الباب ، وربما يظهر تمام الفصاحة وكالها بذكر التوكيد ، حتى لو عرى منه لسان مقصراً عن غايته ، فكيف يصح الطعن بمثل ذلك ؟

ثم يحتاج لصحة القرآن وسلامته من الطعن ؛ وبجيبته على مذهب العرب وطريقة الغضحاء ، منهم ؛ فيقول : « ثم يقال للطاعنين في القرآن بهذه الوجوه : لو كان الذي قلتم طعناً فيه ، ومقتضياً لعب يلحق القرآن لسان من تقدم من العرب مع قوة معرفتهم بالكلام الفصيح ورتبه ، ومزية حالهم في ذلك على حال غيرهم ، مع شدة حرصهم على إبطال أمره - ﷺ - مع قوة دواعيهم ، ومزيتهم في هذا الباب لكانوا أسبق إلى الطعن فلما عدلوا عن ذلك ، بل ثبت عنهم إعظامهم لحال القرآن ، من آمن منهم ، ومن بقى على كفره ، فذلك في الجملة دال على بطلان ما أوردموه من الطعن ،^(٢) .

* * *

وبهذا نرى جهد عبد الجبار في دفع مطاعن الطاعنين ، وانهاهم للقرآن بالتكرار والتطويل ، وما زال بهم يدلى بالحجة تلو الأخرى ، ويضرب

لهم الشواهد والأمثلة من اللغة ، وأبان لهم أن القرآن إنما جاء على ما لوف العرب وعاداتهم في الخطاب فخطبهم بلسانهم ، وجرى على العادة المعروفة عندهم ، الإيجاز في مقام الإيجاز والتطويل في مقام التطويل والتكرار في مقام التأكيد والتقوية .

فاذا كانت العرب تؤكد الكلام عند شدة الاهتمام ويقتصرون على القول عند خلافه فغير ممتنع على الله أن يفعل فعلهم ويجري في الخطاب على طريقتهم وعلى ما اتبعوه في أحاديثهم .

مقدمات للفصل والوصل :

هناك إشارة عند القاضي عبد الجبار أقرب ما تكون إلى الروح العلمية للفصل والوصل .

وذلك ما قاله في تفسيره لقول الله تعالى : د هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، يقولون آمناً به . كل من عند ربنا . . . (١) .

قال القاضي : د اعلم . . أن الأولى في معنى قوله تعالى : د وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم د أن يكون عطفاً على ما تقدم ، ودالاً عن أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله بإعلام الله تعالى إياهم ، ونصبه الأدلة على ذلك ، فيكون قوله تعالى : د يقولون آمناً به ، دلالة على أنهم برسخهم في العلم ، يجمعون بين الاعتراف والإقرار ، وبين المعرفة ، لأنه تعالى مدحهم بذلك ، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق وإظهار ذلك ، إلى المعرفة بتأويله . . . يبين ما قلناه أنهم لو كانوا لا يعرفون

(١) آل عمران : ٧

تأويله ، لكان حالهم وهم راسخون في العلم ، كحال غيرهم في أنهم يعترفون بأنه من عند الله ويؤمنون به ، فلا تكون لهم مزية على غيرهم ، والكلام يدل على أن لهم مزية . . . (١) .

فالقاضي يرجح أن يكون قوله : « والراسخون في العلم » معطوف بالواو على ما قبلها ، ويترتب على ذلك أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل ، وهذا ما يقتضيه العطف وما يتطلبه الوصل بين الجملتين .

وأما ما يقتضيه الفصل فقد صورته بأن جعل جملة « يقولون آمناً به » جملة مستأنفة تدل على أنهم برسوخهم في العلم يجمعون بين الاعتراف والإقرار وبين المعرفة لأنه تعالى مدحهم بذلك ، ولا يتكامل مدحهم إلا بضم الإيمان والتصديق إلى المعرفة بتأويله .

ثم يجيب القاضي على سؤال يرد على إجابته تلك فيقول : « فإن قال : أليس قد قال كبير من شيوخهم : إن قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » يقتضي تمام الكلام ، وأنه تعالى المنفرد بعلم تأويله ، ثم استأنف قوله تعالى : « والراسخون في العلم يقولون آمناً به » ، ولذلك علق بذكرهم خبراً ، ولو كان عطفاً على ما تقدم لم يصح ذلك فيه ، أفما يدل ذلك على بطلان ما قدمتم ؟ »

قيل له : إن من يذهب في تأويل الآية إلى هذه الطريقة ، لا يمنع من أن يعلم العلماء المراد بالمتشابه ، لكنه يقول : إنه أراد بقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » المتأولة ، على نحو قوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله » (٢) ، وأراد بالتأويل : المتأول وهو عز وجل المنفرد بالعلم بالتأويل ، وأوقاته ، وأحواله (٣) .

والقاضي على فرض تسليمه بهذا الاعتراض يجعل قوله : « والراسخون في العلم » كلام مبتدأ به ومستأنف ومنفصل عما قبله ؛ ويكون المراد

(١) المغني ج ١٦ ص ٣٧٨ . (٢) الأعراف آية : ٥٣ . (٣) المغني ج ١٦ ص ٣٧٩

« بالتأويل » المتأول ، وهو : يوم القيامة وما يجري فيه وهذا طبعاً لا يعلمه سوى الله سبحانه .

وقد كانت هذه بداية علمية طيبة من القاضي عبد الجبار كانت لها ثمارها الطيبة فيمن بعده وآثارها العلمية فيمن وليه من العلماء .

ونقول بديّة علمية لأن أول حديث للفصل والوصل نراه عند الجاحظ إذ يقول : وقيل للفراسي : ما البلاغة ؟ قال : معرفة الفصل والوصل ^(١) . ولكن ما هو ؟ ليس عنده إشارة أو تفصيل سوى ذلك .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن أبا هلال العسكري عقد باباً في ذكر المقاطع والفصل والوصل ^(٢) ، ويصدر الباب بكلمة الفرسي التي رواها الجاحظ ، ثم يروى كلاماً للجاهليين والإسلاميين يفيد ضرورة العناية بمواضع الفصل والوصل ، ولكن نقوله تلك يفهم منها أن المراد « بالفصل » : الوقوف عند نهاية كل عنصر حتى يشعر السامع بانتهاه ويتيحاً الخطيب لعنصر تال ، ولعله يقصد بذلك الفصل الخطي الذي يوضح للقاري فراغ الكاتب من عنصر سلف والإقبال على عنصر آت ، و « الوصل » ، عدم الوقف إذا كان بين المعنيين ترابط واتصال .

فإذا أضفنا إلى ذلك إشارة القاضي عبد الجبار ، نعرف أنها كانت بداية طيبة ، ولحجة علمية ومقدمة لظهور هذا الفصل العظيم من البلاغة على يد عبد القاهر الذي تحدث عن دقة هذا الباب وتقصير من سبقوه فيه ، فقال : « إنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه إنه خفي غامض ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأدق وأصعب ، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف : إن الكلام قد استوفى وقطع عما قبله لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك ، ولقد غفلوا غفلة شديدة » ^(٣) وللإمام عبد القاهر في هذا الباب خلق وإبداع لم يسبقه فيه سابق .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨٨ (٢) الصناعتين ص ٣٤٩ (٣) الدلائل ص ١٦٨

الضعف كان ذكر الحقيق في المنظر من الحيوان أحسن موقعا ، ومعنى قوله : « فما بعوضة فما فوقها » أى فى الصغر والضعف ، وعجائب الحكمة فى البعوضة ، وصغار الحيوان أزيد من عجائبهما فى كبار الحيوان لمن تأمل ، (١) .

ولما كان الغرض من التشبيه هو الكشف والإيضاح وكان من الضرورى أن تكون الملاممة بين الطرفين واضحة حتى يودى التشبيه الغرض منه ، لهذا عرض لتلك الآية وأجاب عما يوم فساد التشبيه فيها ، فقال : وربما قيل فى قوله : « أجعلتكم سقاية الحاج » وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر ، (٢) .

كيف يستقيم تشبيه سقاية الحاج بمن آمن بالله ؟

وجوابنا : أن المراد أ جعلتم القيم بسقاية الحج كمن آمن بالله ، أويكون : أ جعلتم سقاية الحج كإيمان من آمن بالله ، ومثل هذا الحذف يحسن فى اللغة إذا كان الثابت فى الكلام يدل على المحذوف ، (٣) .

كذلك يرُدُّ على من طعنوا فى تشبيه تلك الآية ، وبين الغرض من مجيئه على تلك الصورة فقال : « فأما قوله تعالى : « طلعها كأنه رؤوس الشياطين » ، (٤) ، فالغرض معقول لأهل اللغة ، لأنهم إذا عرفوا فى

الجملة : أن خلق الشياطين فيه تشويه ، وفى الطبع عنه تقار ، لم يمنع أن

يزجرهم عن المعاصى بذكر النار وأطعمتها ويشبه طلعها بذلك ، وربما

كان التمثيل بمثل هذه الأمور التى يذهب القلب فيها مذاهب مختلفة لخروجها

عن طريق المشاهدة أبلغ ، فكل ما يذكر من هذا الجنس فطريق الجواب

عنه ما قدمناه ، (٥) .

(٣) التنزيه ص ١٦٤

(٢) التوبة آية : ١٩

(١) التنزيه ص ١٨

(٥) المغنى ج ١٦ ص ٤٠٦

(٤) الصفات آية : ٦٥

كذلك وفق القاضى بين إيهام التعارض فى هذا التشبيه فقال :
« فإن قيل فى جملة ، فالق موسى عصاه فإذا هى ثعبانٌ مبین » (١)
وقال فى موضع آخر : « كأنها جان » (٢) وذلك كالمتناقض .
وجوابنا : أن المراد أنها كالشعبان فى العظم ، والجان فى سرعة
حركتها من حيث خلقت من نار السموم » (٣) .

ولما كان الواجب فى المشبه به أن يكون أكمل وأتم من المشبه فى وجه
الشبه دفع القاضى ما يؤم خلاف ذلك .

فى الحديث المسند إلى جابر بن عبد الله أن مالك الأشعرى قال :
« سمعت رسول الله - ﷺ - يقول فى حجة الوداع فى أواسط أيام
التشريق : أليس هذا حرام ؟ قالوا : بلى يا رسول الله . قال - ﷺ -
فإن حرمتكم بينكم إلى يوم القيامة كحرمة هذا اليوم وكحرمة هذا الشهر .. الخ » .

قال قاضى القضاة : لما كانت حرمة أيام التشريق وأيام الحج ظاهرة
عند القوم ، شبه - ﷺ - حرمة بعضهم مع بعض بذلك ، لا لأن
حرمتهم فيما بينهم أنقص لكنه شبه بالامر الظاهر عند القوم (٤) .

وقد أدرك بذوقه الفطرى أن أفعل التفضيل من أدوات التشبيه فقال
فى الحديث المسند إلى أبى سعيد أن رسول الله - ﷺ - قال : ...
والذى نفسى بيده لخوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك .

قال قاضى القضاة : ... وما ذكره من خوف فم الصائم وأنه أطيب
عند الله سبحانه من ريح المسك فهو على وجه المثل ، به - ﷺ - أن

(٢) النمل آية : ١٠

(٤) أمال القاضى ورقة ٢١ ، ٢٢

(١) الشعراء آية : ٣٢

(٣) التنزيه ص ٢٩٧

جزاءه وإن كان في الحال مكروها - يفضل على غيره كما يفضل المسك في طيب ريحه على سواه^(١).

وقد نقل السبكي عن الطيبي أنه جعل أفعال التفضيل من أدوات التشبيه مثل : زيد أفضل من عمرو ، ويعلق السبكي على هذا النقل بقوله : « وفيه بعد وإن كان يشهد له ماسياتي من كلام ابن السجري »^(٢) .
فنحن نرى أن القاضى جعل الكلمات « التشبيه والمثل والتشليل » بمعنى واحد ، كما لم يفرق بين ما عرف بالتشبيه وتشبيه التشليل .

وصور التشبيه التي بحثها عبد الجبار متفرقة في كتبه ، ولم يضمها تحت عنوان ، وإنما كان يتوقف عندها حيث يوجد طعن في آية من كتاب الله من جهة عدم وفاء التشبيه بالغرض ، فيتولى هو دفع هذا الطعن ، وإبراز التشبيه خالياً من كل مأخذ وبرئناً من كل مخالفة لقواعد اللغة ، ويظهره متحلياً بصفات البلاغة ، ومتجملاً بمفات الفصاحة .

فثلاً يدفع الاعتراض في قوله تعالى : أو كصيب . . ، بأن « أو » هنا بمعنى « الواو » ، كما أن « الواو » تحيى بمعنى « أو » ، وساق على ذلك الشواهد القرآنية .

كما يدفع الطعن في تشبيهات القرآن بالأشياء الحقيرة والتافهة كالذباب والبعوض والعنكبوت مثلاً : بأن عجائب الحكمة في صفات الحيوان أزيد من عجائبها في كبارها لمن دقق وتأمل ، وأنه يضرب المثل بما هو أليق بالقصة ، وأن المراد تشبيه آلهتهم في باب الضعف ، فكان ذكر الحقير في المنظر من الحيوان أحسن موقفاً .

(١) نفس المصدر ورقة ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) عروس الأفراح ج ٣ ص ٢٩٢ ، ٤١١ . فن التشبيه ج ١ ص ٢٠٣ .

كذلك يرُدُّ على مَنْ زعم فساد التشبيه ولم يتبين وجه الحذف والاختصار الموجود في آية «أجعلتم» السابقة .

كذلك يوضح أن التشبيه في الآية الكريمة «طلعها» . إلخ ، معقول وظاهر عند أهل اللغة ، وتشبيه الطلع برؤوس الشياطين تشويه للشم وتنفير للطبع منه ، فالتمثيل بها ضرورى - ليذهب القلب فيها مذاهب مختلفة لخروجها عن طريق المشاهدة - وذلك أبلغ .

وعلى هذا نجد أن القاضى عبد الجبار لا يقف على التشبيه ولا يتعرض له إلا حين يجد طعنا صريحا من المخالفين ، أو قدما ظاهرا ، أو شها من الملحدين ، وفي دفاعه هذا ويأبى ذلك ، ومن خلال توجيهاته يوضح الطرفين ووجه الشبه والغرض منه ، وبعضا من الشروط الواجب توافرها حتى يكون التشبيه واضحا من كل لبس سليما من كل طعن .

وقد أدرك بروحه النقدية ونظرته الفنية أن أفضل التفضيل من أدوات التشبيه وبين فيه الطرفين والوجه في الحديث الشريف .

* * *

صور التشبيه البليغ وموقف القاضى منها :

على الرغم من ازدهار الغنون ، وتنوع الثقافة ، وانتشار المعارف ، وشيوع الدراسات الأدبية والنقدية في القرن الرابع الهجرى ، كانت هناك مسألة مختلفة في ذهن كثير من العلماء ، وهى الفرق بين التشبيه البليغ والاستعارة .

ونقطة البدء في التفرقة بينهما والحديث فيها كانت على يد القاضى الجرجاني حيث يقول : «دور بما جاء ما يظنه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل ، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر نوعا من أنواع الاستعارة عد فيها قول أبى نواس :

والحُبُّ ظَهَرْتُ أَنْتَ رَاكِبُهُ فَإِذَا صَرَفْتُ عَنَانَهُ انصَرَفَا

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت : إن الحب مثل
ظهر ، أو الحب كظهر ، تديره كيف شئت إذا ملكته عنانه، فهو إما ضرب
مثل أو تشبيه شيء بشيء ، وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار
عن الأصل ، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها ، وملاها تقريب الشبه ،
ومناسبة المستعار له للمستعار منه ، وامتزاج اللفظ بالمعنى ، حتى لا يوجد
بينهما منافرة ، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر ،^(١)
والقاضي عبد الجبار من هؤلاء العلماء الذين اختلطت في ذهنهم هذه
الصورة بتلك :

- (أ) فتارة يطلق على صور التشبيه البليغ تشبيها .
(ب) وتارة يغفل التسمية ولكن توجيهه للآيات يدل على التشبيه .
(ج) وتارة يذكر التشبيه مقابلا للحقيقة .
(د) وطورا يخلط بينه وبين صور الاستعارة في التمثيل .
(هـ) ومرة يصرح بمجازيته ويعلن رأيه الصريح فيه .
وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اختلاط الأمر عنده ، وشيوع
هذا في عصره ، بما دعا القاضي الجرجاني إلى تسجيل هذا الوهم وتصوير هذا
الخطأ . وبيان ذلك :

(أ) من الصور التي أطلق عليها لفظ « التشبيه » :
قال القاضي : « وربما قالوا في قوله تعالى : فَبَصُرْنَا الْيَوْمَ حديد ،^(٢)
ما معنى ذلك ؟
وجوابنا : أن المراد المعرفة وأنها قوية في الآخر فالشبهة زائلة ،

فشبهت في القوة بالحديد لأن معرفتهم في الآخرة ضرورية ، وإلا فالقوم ينظرون من طرف خفي (١) .

وقال : دومتى قيل ما معنى قوله : « أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس » (٢) ومعلوم أن معنى الميراث لا يصح فيهم ؟

وجوابنا : أنه شبه وصولهم إلى الفردوس من دون سبب يأتونه بوصول المرء إلى الأملاك بالميراث عند الموت ، وهذا من أحسن ما يجري في الكلام من التشبيه ، (٣) .

وفي هاتين الصورتين أطلق القاضي عليها التشبيه ، وعده من أحسن ما يجري في الكلام منه وفي نهاية الحسن ، وذلك من صور التشبيه البليغ .

(ب) ومن الصور التي أغفل فيها التسمية :

وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم » (٤) كيف يصح ذلك وليس فيهم من يتخذ أحبارهم أرباباً ، وإنما يقول بعضهم ذلك في عيسى فقط ؟

وجوابنا : أن المروى عن رسول الله ﷺ — أنه قال في معناه : إنهم لما أطيعوا فيما أمروا به ونهوا عنه ، وصفوا بأنهم اتخذوا أرباباً وذلك صحيح فيهم ، وعلى هذا الوجه يوصف مالك العبد بأنه ربه إذا أطاعه فالأمر مستقيم (٥) .

فترى أنه شبه الأحبار والرهبان بالأرباب بجامع الطاعة . واستدل بالحديث الشريف على ذلك ، ولم يصرح بلفظ التشبيه .

(٢) المؤمنون : ٩ ، ١٠

(٤) التوبة : ٣١

(١) التنزيه ص ٣٩٨

(٣) التنزيه ص ٢٧٧

(٥) التنزيه ص ١٦٥

وقال : دور بما قيل في قوله تعالى : وترى الناس سُكَّارِي وما هم
بسُكَّارِي، ^(١) أليس ذلك متناقضا ؟

وجوابنا : أن المراد أنهم قد بلغوا في التحير إلى حد السكر وإن لم يكن هناك سكر ، ومثل ذلك يدخل في نهاية الفصاحة ، فكيف يعد متناقضا ؟ وقد يقبل المرء على من لحقه الدهش والحيرة فيقول مثل ذلك ^(٢) .

فيفهم من كلام القاضي أنه شبه الناس وهم بالغو التحير والاضطراب وعدم الاطمئنان بالسكاري ... ففي هاتين الآيتين يوجههما القاضي توجيها يفهم منه التشبيه ولكنه لم يصرح به . على الرغم من أنه يصرح به في آيات أخرى كما سيجيء .

(ج) ومن الصور التي ذكر فيها التشبيه ، مقابلا للحقيقة :

قال : د قالوا : د ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جعل الكفار ممنوعين
فقال تعالى : وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأْ
اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ، ^(٣) . فبين أنه يصرفهم في المنع والإطلاق كيف شاء .

والجواب عن ذلك : ... ويحتمل أن يريد تعالى : د أنه جعلهم بهذه
الصفة في الآخرة لأنه ذكر ذلك عقيب ذكر الحشر ، فقال : د ثم إلى
رَبِّهِمْ يَحْشُرُونَ ، والذين كذبوا بآياتنا ... الآية ، ومتى حمل على هذا
الوجه كان محمولا على حقيقته ، وقوله تعالى : د ويوم نحْشُرُهُمْ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ عَلَى وَجْهِهِمْ عُمَيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا ، ^(٤) مما يدل على ذلك .

(٢) (التزييه ص ٢٦٩)

(٤) (الإسراء آية : ٩٧)

(١) (الحج آية : ٢)

(٣) (الأنعام آية : ٣٩)

وإلى هنا وتوجيهه للآية يدل على أنه يريد الحقيقة كما صرح بذلك .
ثم يذكر الوجه الآخر المقابل للحقيقة فيقول : د ويحتمل أيضا أنه يريد
في دار الدنيا ، أنهم لشدة تمسكهم بالكفر والتكذيب بآيات الله ، وإعراضهم
عما يسمعون ، وعن المذاكرة بما أريد منهم ، شبههم بمن هو في الحقيقة
بهذه الصفة على ما بينا في نظائره ، (١) .

وفي الحديث المسند إلى معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ -
قال : د اللهم أغنني بالعلم ، وزيني بالحلم ، وأكرمني بالتقوى ، وجمني
بالعافية ، ثم قال : د العلم خليل المؤمن ، والحلم وزيره ، والعقل دليله ،
والصبر أمير جنوده .

قال قاضي القضاة : وهذا التشبيه منه - ﷺ - في نهاية الحسن ،
لأن العلم لا يكون في الحقيقة خليل المؤمن ، فشبهه لعظم الانتفاع به
بالخليل ، وكذا ما عداه لإاقوله : والعقل دليله فإنه حقيقة ، (٢) .

فقد ذكر القاضي التشبيه في وجه مقابل الحقيقة في وجه آخر ...
ألا نرى أنه يريد من التشبيه أنه من قبيل المجاز ؟ !

(د) ومن الصور التي يخلط القاضي فيها ويسوى بين التشبيه - المحذوف
الأداة والوجه - والاستعارة : - يقول :

د قالوا : وقد قال تعالى في وصفهم د صم ، بُكم ، عُمي ، (٣)
وبذلك يدل على أنهم ممنوعون من الإيمان وإلا لم يكن لذلك معنى .
والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضي أن المنافقين كانوا بهذه الصفات ،

أو الكفار ، ومعلوم من حالهم أنهم كانوا بخلافه ، ولا شيء أدل على فساد
المتعلق بالظاهر من أن يعلم بالعيان خلافه ، لأن ذلك يوجب ضرورة صرفه
إلى خلاف ظاهره .

والمراد بذلك : أنهم لما لم ينتفعوا بهذه الحواس ، والآلات فيما خلقت
له ، وأنعم عليهم بها لأجله ، صاروا كأنهم سلبوها ، وهذا يكثر في اللغة
أن يقول الواحد وقد بين لغيره الشيء وبالغ فيه : إنه أصم ، أعمى ، وقد
طبع على قلبه ، (١) .

وإلى هنا وفهم من كلام القاضي أنه يريد التشبيه ولكنه لم يطلق على
هذه الصورة البنيانية في هذا المكان لفظ التشبيه ، وإن صرح به في
نفس الآية في كتابه « التنزيه » حيث قال في الجواب عن نفس التشبيه :
« شبه حالهم من حيث لم ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون ويقولون ، بحال
من هذا وصفه ، وذلك بين في اللغة فيمن لم يقبل ولا ينتفع ، والبيان
أنه يوصف بذلك على ما قدمنا من أنه ربما يوصف بأنه ميت ، وبأنه بهيمة
وبأنه حمار . وقد تقدم ذكر ذلك . (٢) »

كما صرح القاضي بلفظ التشبيه في نظير هذه الآية حيث قال في كتابه
« المتشابهة » :

« ذكر تعالى ما يدل على أن الكافر كالممنوع من الإيمان فقال : « ومن مثل
الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً ، صم ،
بكم ، عمى » ، فهم لا يسمعون ، (٣) . »

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن المراد بذلك تشبيه حالهم لشدة

(٢) التنزيه ص ٢٦

(١) المتشابهة ص ٥٨

(٣) البقرة آية : ١٧١

تسكهم بالكفر وإخراجهم أنفسهم من أن ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون من أن يكونوا بمنزلة السميع البصير ، وبيننا شواهد ذلك (يقصد الآية السابقة : د صم ، بكم ، عمى ، فهم لا يرجعون) .

وقوله د فهم لا يعقلون د عقيب ذلك يدل عليه ، لأن المراد به لو كان التحقيق — وقد يكون الأصم والأبكم عاقلاً — لم يكن لذلك تعلق بما تقدم (١) ، ومتى حل على معنى التشبيه كان له به تعلق .

ثم يقال للفوم : إن كان ظاهر الآية على ما قلتم فيجب أن يكون الكافر معذوراً ، إذا كان الله منعه عن الإيمان كما منع الأصم عن استماع الصوت ، ولوجب ألا يذم ، ولا يوبخ وهذا القول من الله توبيخ له وذم (٢) .

وبذلك نعرف أن القاضى عرف صور التشبيه البليغ معرفة تامة دون أن يصرح باسمه الاصطلاحي ، وطبقه على الآيات الواردة في القرآن الكريم محتجاً به على عقيدته ، وتحقيق وجوده على دقة النظم ، وحسن السياق ، واطراد التعلق ، وقرة المناسبة ... وإلى هنا والقاضى لم يدخل مع صور التشبيه البليغ شيئاً من صور الاستعارة .
ونرجع إلى نفس الآية مرة أخرى في كلاكتائيه السابقين :

يقول القاضى فى المنشابه فى نفس الآية د صم ، بكم ، عمى ، ومتصلاً بالنص السابق . د وبما تجاوزوا ذلك إلى أن قالوا : لأنه ميت لا يعقل ولا يفهم ؛ وقد قال تعالى : د لك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء (٣) فى هذا المعنى ، وقد قال الشاعر :

(١) لو كانت هذه الجملة على هذا الترتيب لكان المعنى أوضح : لأن المراد لو كان التحقيق لم يكن لذلك تعلق بما تقدم لأن الأصم والأبكم قد يكون عاقلاً .

(٣) النمل آية : ٨٠

(٢) المنشأه ص ١١٥

لقد أسمعنا لو ناديت حباً ولكن لا حياة لمن تُنادي
وربما شبهوه بالبحار والبهيمة لذهابه عن فهم ما أورد عليه ، وكل ذلك
يبين صحة ما قلناه ، (١) .

ويقول في التنزيه في نفس الآية أيضاً بعد أن يقرر أن في الآية تشبيهاً
ومتصلاً أيضاً بالنص السابق : « وعلى هذا الوجه يقال . . حبك الشيء . .
يعنى ويصم » والمراد يصيره إلى رتبة الأعمى والأصم في أنه لا ينتفع
ويتعدى وجه الصواب (٢) .

فنحن نرى أن القاضى بعد أن أوقفنا على حقيقة التشبيه ، وخرج
الآية على مقتضاه وبين أن ذلك التشبيه كثير في اللغة نراه يدخل الآية
الكريمة : « إنك لا تسمع الموتى ، ولا تسمع الصم الدعاء » ، في كتابه
« المتشابه » ، ويعدده في معنى التشبيه ، والحديث الشريف « حبك الشيء »
يعنى ويصم « في كتابه » التنزيه « ويعدده أيضاً من التشبيه » وهو بهذا يخلط
بين صور التشبيه — المحذوف الأداة والوجه — والاستعارة ، ويسوى
بينهما في المعنى . لأن الآية الكريمة والحديث الشريف كليهما من
الاستعارة . .

وليس هذا هو النص الأوحى الذى يخلط فيه بين التشبيه — المحذوف
الأداة والوجه — والاستعارة ويسوى بينهما في المعنى ، بل يقول في آية
أخرى :

ومتى قيل ما المراد بقوله : « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه
أمهاتهم » (٣) كيف يصح في أزواجه أن يكن أمهاتهم ؟
وجوابنا : أنه أولى بهم فيما يقتضى الانقياد في الشرع ، وأولى بهم

(٢) التنزيه ص ١٦

(١) المتشابه ص ٥٩

(٣) الأحزاب آية : ٦

فبما يتصل بالإشفاق ، أو المراد : أنه أولى بهم من بعضهم لبعض كقوله تعالى : « فسلبوا على أنفسكم » (١) .

وأما أن أزواجه - ﷺ - أمهات المؤمنين فالمراد تأكيد تحريمهن على المؤمنين ، وتبرئة رسول الله عن أن يخلفه في أزواجه غيره ، ولذلك روى عن عائشة في امرأة قالت : « إنك أمي » ، أنها أنكرت ذلك وقالت : إنما أنا أم رجالكم ، لأن الزوج في الرجال يصح ، فأكد ذلك التحريم بأن شبههن بالأمهات .

وبعد أن يقرر هذا التشبيه وبين سر بلاغته وأن المراد تأكيد تحريمهن ، يعود فيؤكد في نفس الآية أن مثل هذا التشبيه يكون على وجه التحقيق والتأكيد فيقول :

« وربما حذف في التشبيه اللفظ ليكون على وجه التحقيق كما يقال للرجل البليد : هو حمار ، ولمن يصغى ولا يفهم : إنه ميت ، قال تعالى : « إنك لا تسمع الموتى » (٢) .

فالقاضي لم يسم هذا التشبيه بليغا كما عرف فيما بعد . وإنما جعله تشبيها يكون على وجه التحقيق . والمآل في المعنى إلى الوحدة في الاتجاه وهو المبالغة في الصفة .

وأمثلته تلك منها ما يحمل على التشبيه البليغ كالأول والثاني « هو حمار ، إنه ميت » ، ومنها ما يحمل على الاستعارة كالآية الشريفة ، « إنك لا تسمع الموتى » .

ولنا وقفة عند كلمة (اللفظ) في قوله : « وربما حذف في التشبيه اللفظ » ، ما المقصود من هذا اللفظ ، ؟ أهو أداة التشبيه ؟ أم هو المشبه ؟

فإن أريد منه المشبه كانت الأمثلة منها ما يحمل على التشبيه البليغ ، كالمثالين ، ومنها ما يحمل على الاستعارة كالآية ، وإن أريد منه أداة التشبيه كانت الأمثلة أيضاً محتملة كذلك للتشبيه والاستعارة .

ومن اتجاهه السابق وتسويته بينهما نرجح أنه يقصد أن المراد باللفظ ، أداة التشبيه ويكون التشبيه الذى على وجه التحقيق عنده مثل الاستعارة تماماً لا سيما أننا سنذكر بعد سطور أنه أدخل صوراً من هذا التشبيه وجعله من قبيل المجاز .

والشئ المهم هو أننا نرى أن القاضى جعل التشبيه المحذوف منه هذا اللفظ (الأداة) فى مرتبة أعلى فى البلاغة ، وفى منزلة أسمى فى الفصاحة من غيره بما ذكر فيه هذا اللفظ ، وأن الطرفين فى أقرب ما يكون إلى الشئ الواحد ، وأن هذا يكاد يكون ذاك على وجه التحقيق ، وهذا هو سر البلاغة فيه والتأكيد الحاصل منه .

وهذا ما أسفرت عنه الدراسات البلاغية المتأخرة فقد قالوا : د إن : التشبيه البليغ أعلى مراتب التشبيه لأنه يفيد معنى الاتحاد فى الطرفين ، (٩) ، وأن الاستعارة أبلغ من التشبيه لأنها قائمة على تناسى التشبيه وادعاء أن المشبه فرد من أفراد المشبه به وداخل فى جنسه .

(هـ) ومن صور التشبيه الذى يعلن فيها مجازيته :

وفأتى إلى الصورة الأخيرة التى كشفت عن حقيقة هذا التشبيه عنده ، وعن رأيه فيه ، وبعد إن كانت صورته مختلطة وغير واضحة تمام الوضوح فقد كشف فى تلك الصور عن قناعه ، وأعلن صراحة أن هذا التشبيه من باب المجاز . يقول :

«وربما قيل في قوله تعالى : «وإن الدار الآخرة لهي الخيوان» (١) كيف يصح ذلك في وصف الدار التي هي جاد؟

وجوابنا : أنه تعالى بين بهذا المجاز ما لا يفهم بالحقيقة ، إذ المراد أن هذه الدار من حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع ، ومن حقها أن يدوم نعيمها بلا يؤس وأن يتصل بلا مشقة (٢) .

فقد شبه الآخرة في نعيمها المتصل وغير المشوب بيؤس أو كدر بالحياة التي يدوم نعيمها ولا ينقطع وقد جعله من المجاز ، وإن كانت النفس هنا تنزع منزعا آخر في توجيه هذا المجاز وهو أن يكون من صور المجاز المرسل لعلاقة الحالية ، إذ أن هذا النعيم حال في الجنة . وهذا احتمال وإن كان لا يسقط الاحتمال الأول .

ويقول أيضاً : «وربما قيل مامعنى قوله تعالى : «فأكله الذئب» ومامعنى «وجاءوا على قميصه بدم كذب» (٣) فكيف يصح منهم الكذب ووصف الدم بالكذب ؟

وبعد أن أجاب عن الشطر الأول من السؤال قال : «فأما قوله ، بدم كذب» فن أحسن ما يوجد في مجاز الكلام ، فإنهم صوروه بخلاف صورته فصار كالكذب . ويحتمل أن يكون المراد بدم واقع من كاذب . (٤) .

فقد جعل القاضى الوجه الأول في الآية على أنه تشبيه ، فقد شبه الدم لما صور بخلاف صورته الحقيقية بالكذب . . وجعل هذا التشبيه من المجاز ، بل ومن أحسن ضروبه .

ويقول : «وربما قيل في قوله تعالى : «ثم أنشأناه خلقاً آخر» (٥)

(٢) التنزيه ص ٣١٧

(٤) التنزيه ص ١٩٠ .

(١) العنكبوت آية : ٦٤ .

(٣) يوسف آية : ١٨ .

(٥) المؤمنون آية : ٦٤ .

قيل له : إذا تمكن من إزالته بفعل الإيمان فلا يعد ذلك منعاً ، كما أن من أغلق الباب عليه لا يوصف بالمنع إذا أمكنه فتحه والتصرف بالخروج ، وكما لا يوصف الختم على الكتاب بأنه ما نع من قراءته لأنه يمكن أن يفك فيقرأ فكذلك ما قلنا . ولو أن أحداً كتب على جبين الإنسان بأنه لا يؤمن ، وكان المعلوم ذلك من حاله لم يصح كونه مانعاً من الإيمان ، لأن حال القدرة عليه لا تتغير بذلك ، فكذلك القول في العلامة التي ذكرناها ، وقد صح أنه كتب في اللوح المحفوظ جميع ما يكون من العباد ، ولا يوجب ذلك — وإن كان دلالة للملائكة — على أنهم ممنوعون من الفعل أو محمولون على ما اختاروه ؛ فكذلك ما قلناه .

ثم يقال للقوم : لو كان الختم منعاً لما جاز أن يذم تعالى الكفار الذين وصف بأنهم ختم على قلوبهم ، ولما جاز أن يقول : دولهم عذاب عظيم ،^(١) لأنه إن كان تعالى منعمهم عن الخروج من الكفر ، وأوجد فيهم ذلك حتى لا يصح منهم الانفكاك ، فكيف يحسن أن يعذبهم ؟ ولئن جاز ذلك ليجوز أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم .

وبعد ، فلو احتتمل الختم أن يكون مفيداً للمنع لوجب صرفه إلى ما قلناه ، من حيث ثبت بالعقل أنه تعالى لا يجوز أن يأمر بالإيمان ويرغب فيه وبعد عليه ويزجر عن خلافه ، ويمنع مع ذلك منه ، ولا يجوز ذلك عليه وهو يقول : « فما لهم لا يؤمنون » ،^(٢) وما منع الناس أن يؤمنوا^(٣) وكل ذلك بوجوب صحة ما قلناه ،^(٤) .

وإلى هنا تبين لنا أن القاضى يرى أن الختم إما أن يراد به الحقيقة واللغة^(٥) تساعده على ذلك . والشواهد ناطقة به ، وأما أن يراد به المجاز

(٢) الانشقاق : ٢٠

(١) البقرة آية ٧ .

(٤) المتشابهه ص ٥٤

(٣) الإسراء : ٩٤ ، الكهف : ٥٥

(٥) في الأساس : وضع الخاتم على الطعام . ومن المجاز ختم القرآن ، وختم الله على سمعه وقلبه (مادة ختم) .

وأيضاً اللغاة تساعده ولا تتعارض معه .

وأما الغشاوة في الآية فيقول عنها : « أراد بذلك الغشاوة أنهم لا ينتفعون بما يبصرون ويسمعون فلإخراجهم أنفسهم من الانتفاع بذلك بترك الفكر فيه والاستدلال به صاروا بمنزلة من بينه وبين ما يراه ويسمعه حائل (١) » .

ولقد كان صريحاً في الكلام وواضحاً أكثر في كتابه الآخر « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، حيث قال في نفس الآية : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » ، أنه تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عليهم فلم يقبلوا ، كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه ؛ فإذا لم يقبل صح أن نقول له : إنه حمار ، قد طبع الله على قلبه ، وربما تقول : إنه ميت ، وقد قال تعالى للرسول : « إنك لا تسمع الموتى (٢) » ، وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر :

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادى
وبين ذلك أنه تعالى ذمهم ولو كان تعالى هو المانع لما ذمهم ... (٣) .
وكان التصريح بالتشبيه واضحاً فيما نقل الرازي عن القاضي عبد الجبار (٤) كما سيأتي في « أثر القاضي في الرازي » .

٢ - وقال في قوله تعالى : « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون » (٥) . المراد به تشبيه حالهم بحال

(١) المنهاية ص ٥٤

(٢) النمل : ٨٠

(٣) التنزيه ص ١٤

(٤) تفسير الرازي ج ١ ص ٢٧٠ - ٢٧٣

(٥) النمل آية : ١٠٨ .

من هذا صفته ، ولولا ذلك لم يكن ليزمهم ، ولذلك قال بعده : وأولئك هم الغافلون (١) .

٣ - وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يمنع من الإيمان كما يعاقب على الذنوب فقال : «أولم يهتد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون ، إلى قوله ، كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ، (٢) .

والجواب عن ذلك : أنا بينا أن الطبع في اللغة هو الختم والعلامة وليس يمنع من الإيمان ، وبيننا أنه تعالى يفعل ذلك بقلوب الكافرين في الحقيقة كما يكتب الإيمان في قلوب المؤمنين ، وذلك أنا قد بينا أن ذلك إنما يفعله لما فيه من اللطف والمصلحة ، وبيننا أنه لو كان منعاً لوجب حمله على التشبيه كما حملنا قوله تعالى : «صم ، بكم ، عمى ، على هذا الوجه . وفي الآية ما يدل على هذا ، لأنه قال تعالى : «فهم لا يسمعون ، ولو كان يمنع في الحقيقة لما منع عن السماع وإنما كان يمنع من الفهم والتمييز ، فلا يكون لذلك معنى على قولهم . ومتى حمل على التشبيه حسن موقعه ، لأنه كأنه قال : إن من وسم قلبه لا يفلح لسوء اختياره وكفره المتقدم وهو بمنزلة من لا يسمع الأدلة ولا يفهمها ولا يعرفها ، (٣) .

٤ - ويقول أيضاً في مثل ذلك : «قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه منع من تخلف عن الجهاد وطبع على قلبه ، فقال : «رَضُوا بأن يكونوا مع الخوائف وطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون ، (٤) .

والجواب عن ذلك قد تقدم من قبل من حيث بينا أن الطبع سمة وعلامة يعرف بها حال المطبوع عليه ، لما فيه من الصلاح واللطف ، وبيننا

(٢) الأعراف آية : ١٠٠ ، ١٠١ .

(٤) التوبة آية : ٨٧ .

(١) التوبة من ٢٢٢ .

(٣) المتشابه من ٢٨٩ .

أن ذلك لا يمنع في الحقيقة ودللتنا عليه بوجوه.

وقد يراد بذلك : أنهم لشدة تمسكهم بالنفاق صار ذلك بمنزلة أن يفعل في قلوبهم الطبع ، وهذا كقوله : د بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون^(١) . فجعله د رينا ، لأنه يصير كالصدأ الذي يلحق القلب ويتركب فيصير في حكم المانع ، ولذا نرى المستمر على المعاصي المجترى . على الله في ارتكابها يصعب عليه العدول عن هذه الطريقة بخلاف صعوبته على المقدم عليها خائفاً وجلالاً^(٢) .

وقد أدخل الرين في قوله تعالى : د بل ران على قلوبهم ، في المجاز . حيث شبه تعلقهم بالمعاصي واجترأهم عليها وتمسكهم بها بالرين والصدأ الذي يلحق القلب ويتركب فيصير كالمانع .

ه - ويقول في قوله تعالى : د أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله ؟^(٣) .

فإنه لا يدل على ما يقوله القوم ، وذلك أنا قد بينا أن الختم هو الصمة والعلامة ، فلا يمنع أن يكون تعالى قد فعل ذلك بالكافر ، وقد بينا أن وجود الكافر صحيح السمع والبصر والقلب يمنع من أن يحمل الكلام إلا على طريقة التشبيه لحالهم من حيث أعرضوا عما كفوا ، ورأوا ، وسمعوا ، وإنما شبهوه بمن هذا حاله في الحقيقة ،^(٤) .

فقد متنى القاضى في كل تلك الآيات السابقة على أن الطبع والختم إما أن يكون حقيقة كما بين ، ويصح أن يكون ذلك مجازاً ، واللغة شاهدة

(٢) التشابه ص ٣٤٢ .

(٤) التشابه ص ١١١ .

(١) المطفين آية : ١٤ .

(٣) الجاثية آية : ٤٣ .

على كلا الاحتمالين والعرف العربي يقر كلا الاتجاهين ، والمجاز على ما عرف بالاستعارة عند المتأخرين على ما بينا في أول آية .

* * *

ومن آيات الاستعارة التي فيها ألفاظ الصم ، والعمى ، والبكم ، وما يشبهها يقول القاضي :

١ - « ثم ذكر ما يدل على أنه قد منع الكفار من الإيمان فقال : « إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ، ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولّوا وهم معرضون » (١) .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن الكلام لو كان على ظاهره لوجب أن يكون شر الدواب المجانين والبهائم ، لأنهم يختصون بهذه الصفة خصوصاً إذا كانوا صماً وبكماً ، وهذا مما لا يقوله أحد .

وبينا من قبل أنه تعالى يصف الكفار بذلك تشبيهاً بمن هذا حاله من حيث حل محله في أنه لا ينتفع بما يسمع ويبصر فينفسر فيه ، ويعقل ، وإن كان أهل اللغة إذا ذكروا البيان وأوضحوا الحجة فعدل المخاطب عن معرفته قالوا فيه : إنه بهيمة ، وهو حمار مطبوع على قلبه ، لا يعقل ولا يبصر رشده ، حتى إنهم يقولون فيه إذا تجاوزوا هذا الوصف هو ميت جماد ، وقد قال أبو الهذيل — رحمه الله — إنهم لشدة تمسكهم بالكفر صاروا كأنهم منعوا أنفسهم من الانتفاع بما يسمعون ويبصرون ويعقلون ، فقليل فيهم ذلك ، كما قيل في المثل : حبك الشيء يعمي ويصم ، من حيث يصرف عن طريق الرشاد ، (٢) :

فالقاضي يرى أن الكلام على حقيقة لا يعقل ، فلا بد من التأويل ،

واعتمد في تأويله على طريقة العرب وأهل اللغة ، فقد شبه الكفار في شدة تمسكهم بالكفر وعدم انتفاعهم بما يسمعون ويبصرون ويعقلون بالصم والبكم ، ثم حذف المشبه وحل محله المشبه به على طريق الاستعارة ، كتفسير المتأخرين لها . وقد كان القاضي صريحاً في الحكم بأن كلمة الصم ، والبكم دلت محل المشبه — وهم الكفار — حيث أنهم لم ينتفعوا بما يسمعون ويبصرون .

٢ — وقال : د قالوا : ذكر ما يدل على أنه منع الكفار من القبول من الرسول عليه السلام ، وجعلهم بحيث لا يعقلون ولا يسمعون ولا يبصرون وهذا يحقق ما نقوله : فقال تعالى : د ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ، ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمى ولو كانوا لا يبصرون (١) ؟

والجواب عن ذلك أن ظاهره لا يقتضى إلا أنه — ﷺ — لا يسمع الصم ، ولا يهدي العمى ، وليس فيه بيان حال الكفار وأنهم في الحقيقة يسمعون ولا يعقلون ، وظاهر الكلام ينبيء عن الاستفهام ، وإن كان المراد منه التقرير ، هكذا قال : وإن كان الاستفهام المراد منه النفي .

والمراد بالآية أن قوماً من الكفار كانوا يستمعون إليه — ﷺ — فيما يتلوه قصداً منهم إلى التكذيب والأذى دون التفكير والتقبل ، فبين تعالى أنهم بمنزلة الصم الذين لا يعقلون من حيث اشتد تمسكهم بالتكذيب وعدلوا عن طريقة التبين ، كما يقول أحدنا لمن بين له فلم يتبين واجعاً إلى نفسه باللائمة : أفيمكنني أن أسمع الصم ، وأبين للجهاد ، وأعرف البهيمة ؟ وكذلك : د أفأنت تهدي العمى ؟ لأنهم كانوا يشاهدون المعجزات ، كما

يسمعون القرآن ، ويقصدون الطعن دون تبين الحق ، فيبن أنهم كالعمى
في أنهم لا يعرفون (١) .

فشبه حالهم وهم يسمعون دون تفكير وتقبل بالصم ، وكذلك حالهم
وهم يشاهدون المعجزات دون تدبر بالعمى ، ثم استعير المشبه به للمشبه .
٣ - وقال : وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن الكفار لم يعطوا
قوة ما كفوا ولا وجد فيهم الاستطاعة له ، فقال : أولئك لم يكونوا
معجزين في الأرض ، وما كان لهم من دون الله من أولياء يُضاعف لهم
العذاب ما كانوا يستطيعون السمع ، وما كانوا يبصرون ، (٢) .

ومما قال في الجواب : وبعد ، فإنهم قد ذموا بأن وصفوا بأنهم
لا يستطيعون السمع ، ولو أريد به نفي الاستطاعة لم يستحقوا الذم بذلك
لأن أحدهما لا يذم على أن لم تخلق فيه القدرة والحياة ، وإنما يذم على أفعاله ،
فإذا يجب أن يكون المراد بالآية : أنهم كانوا يستثقلون الاستماع إلى
ما يرد عليهم من الحجج والأدلة ، ويقل أكثرهم وقبولهم له ، وهذا ظاهر
في الشاهد ، لأن المعرض عن سماع كلامنا المستثقل له قد يقال فيه : إنك
لا تستطيع أن تسمع الحق . ولا أن تقبله ، ومتى حمل على هذا صح جعله
ذماً لهم ، على ما بيناه .

وقوله تعالى : وما كانوا يبصرون ، مع علمنا من حالهم بأنهم كانوا
يرون ، يدل على ما قلناه . لأن المراد بذلك : أنهم في حكم من لا يبصر
من حيث لم ينتفع بما يرى ويسمع ، على ما بيناه في شواهد من قبل ، (٣) .
فقد شبه حالهم في استثقالهم الاستماع إلى ما يرد عليهم من الحجج ،
وقلة أكثرهم بها وقبولهم لها ، بعدم استطاعة السمع ، وكذلك حالهم وهم

(٢) هود آية : ٢٠

(١) المشابهة ص ٣٦٣ -

(٣) المشابهة ص ٣٧٧

لا ينتفعون بما يرى بعدم البصر، ثم حذف المشبه واستعير المشبه به للشبه.

٤ - وقد ذكر القاضى نفس هذا التوجيه في آية الكهف حيث يقول :
« قالوا : ثم ذكر ما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل وأن من لا يفعل
لا يكون مستطيعاً له فقال : « وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً ،
الذين كانت أعينهم في غطاءٍ عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعاً » (١).

وبما قال في الجواب : ويجب أن يحمل الكلام على أنهم كانوا يستثقلون
ما يسمعون والتفكر فيه ، فيعرضون عنهم وعن التدبر له ، فوصفوا بذلك
على ما يقال في الشاهد فيمن يستثقل المسموع : إني لا أستطيع أن أسمع
هذا الكلام ، ومقصده ليس إلا ما ذكرنا .

وقوله : « الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى » ، لا يمكن حمله على
ظاهره ، لأنه يوجب إثبات غطاء لأعينهم والمعلوم خلافه ، فإذاً يجب أن
يحمل على التشبيه من حيث لم ينتفعوا بما رأوا ، على ما بيناه في الحسم
والطبع (٢) .

٥ - وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « قل إنما أنذركم بالوحي »
ولا يسمع الصم الدعاء إذا ما يستنذرون ، كيف يصح أن يصفهم بالصم ،
ثم يذمهم بقوله : « ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولن يا ويلنا » (٣) .
وجوابنا : أن ذلك جرى منه تعالى على مذهب العرب في وصفهم بما
هو مبالغة في الإعراض عن سماع الآيات ، لأن من اشتد إعراضه يوصف
بأنه أصم لا يسمع . كما قال تعالى : « إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم
الدعاء » (٤) . وكما قال عز وجل في وصف الكفار : « صمٌ بكم عمى » ، وكما يقال :
« حبك للشئ يعمى ويصم » (٥) .

(٢) المتشابه ص ٤٧٨

(١) الكهف آية : ١٠٠ ، ١٠١

(٣) الأنبياء آية : ٤٥ ، ٤٦ (٤) النمل ٧٠

(٥) التنزيل ص ٢٦٣

فقد شبه حاطهم في أعراضهم وانصرافهم عن الدعوة بالصم ، على مذهب العرب في وصفهم بذلك مبالغة في الإعراض عن السماع ، وقد قاس الآية الكريمة د صم بكم عمى ، على ما سبقها . وهذا يؤكد ما قلنا سابقاً بأنه يعد صور التشبيه البليغ عنده من المجاز ، وجعله صنو صور الاستعارة .

٦ - وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً (١) كيف يصح ذلك مع علمنا بخلافه ؟ وجوابنا : أن المراد من ذهل عن تمييز الخير والشر في الدنيا فهو بأن يذهل عن ذلك في الآخرة أولى ، وليس المراد لإثبات العمى في الحقيقة بل هو ترغيب في التمسك في الطاعة (٢) .

فقد شبه من ذهل عن تمييز الخير من الشر في الدنيا بالعمى ، ثم حذف المشبه واستعار المشبه به للمشبه .

٧ - وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى (٣) كيف يصح هذا الوصف وقد ثبت أنهم في الآخرة يصرون كما قال تعالى : د ورأى المجرمون النار (٤) ؟

وجوابنا : أنه تعالى يحشرهم عما هم يصرون لأن أحوال الآخرة مختلفة ، وقد قيل : د مشبهاً بالأعمى لما ينزل بهم من الحيرة ، (٥) .

فقد أجاز في الكلام الحقيقة أولاً ، ثم أجاز فيه ثانياً المجاز بأن يشبه الكافر حين تصيبه الحيرة يوم القيامة بالأعمى ، ثم استعير المشبه به للمشبه .

٨ - وقال : د وقوله تعالى : د أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمى (٦)

(٢) التنزيه ص ٢٣١

(٤) الكهف آية : ٥٣

(٦) الزخرف آية : ٤٠

(١) الإسراء آية : ٧٢

(٣) طه آية : ١٢٤

(٥) التنزيه ص ٢٠٨

قد بينا أن المراد به التمثيل والتشبيه حالهم بحال الأعمى والأصم وشرحناه (١).

ويلاحظ في هذه الآية أن القاضى جعل التمثيل والتشبيه بمعنى واحد وأطلقه على صورة الاستعارة.

٩ — وقد كرر ذلك في عدة آيات ، منها : د وأما قوله : أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم ، أفلا يتدبرون القرآن ، (٢) فقد بينا أنه لا يمكن للقوم حمله على ظاهره لأن من لعنه الله لا يجب أن يختص بالعمى والصم ، بل أكثرهم بخلاف هذه الصفة.

فالمراد بذلك ما قدمنا من تشبيه حالهم بحال الأعمى الأصم من حيث لم يذنبوا بما سمعوا ولم يتدبروا ، فشبه حالهم بما ذكرناه ، كما يقال لمن لا يفهم بعد أن تبين له وتكرر القول مرة بعد أخرى . إنه حمار وأعمى . وقد طبع على قلبه على طريق التشبيه والتمثيل ، (٣).

* * *

ومن آيات الاستعارة التي فيها ألفاظ : الأكنة ، والحجاب ، وما يشبه ذلك ، يقول فيها القاضى :

١ — د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه قد منع الكافرين من الإيمان بمنع فعله في قلبه وسمعه ، فقال : د ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ، وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، (٤) .
والجواب عن ذلك : أن المعلوم من حال الكفار في زمن رسول الله ﷺ — أنهم لم يكونوا بهذه الصفة ، وكيف يجوز ذلك وقد ثبت أن رسول الله ﷺ — كان يدعوهم وينذرهم ويحذرهم ويبعثهم على تدبر القرآن ، ويتوعددهم على الإعراض عنه ، ولا يجوز أن يكون هذا حالهم ،

(٢) محمد آية : ٢٣ ، ٢٤

(١) المتشابهة ص ٦٠٩ .

(٤) الأنعام آية : ٢٥ .

(٣) المتشابهة ص ٦١٧

وقد منعوا من أن يفقهوه ، وصرفوا عن أن يسمعه ، لأن ذلك يتناقض .
وبعد فإن ظاهر الكلام يقتضي أنهم يستمعون إليه وأنهم مع ذلك
بالصفة التي ذكروها من أنهم ممنوعون ، وهذا متناف إذا حمل على ظاهره .
والمراد بذلك : أن قوما من الكفار كانوا يرصدون الرسول عليه
السلام ليقفوا على مكانه ، ويستدلوا بقراءته القرآن على موضعه فيؤذونه
بالقول والفعل ، وهو الذي أراده بقوله تعالى : « وإذا قرأت القرآن
جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا ^(١) » .
فكان تعالى يحدث فيهم شواغل كالنوم وغيره فيذهبون عما يريدون
ويفوتهم ما يحاولون ، فوصف تعالى ذلك بأنه كن في قلوبهم ، وقرئ في آذانهم على
جهة التشبيه ، ولو كانوا في الحقيقة لا يفهمون ولا يميزون القرآن من غيره ،
ولا الرسول من سواه لم يكن لهذا القول معنى ، ولزال عن الرسول عليه
السلام أذا هم على كل حال . ولو كان تعالى صيرهم بهذه الصفة لم يكن
لجعله بينهم وبينه حجابا مستورا معنى ، لأن حصول ذلك كعدمه في أنهم
كانوا يسمعون ولا يميزون .

ويحتمل أن يكون المراد : أنهم بمنزلة الممنوع لإعراضهم عن سماع ذلك
وتدبره ، وكما يقال لمن بين له فلم يتبين : إنه حمار بهيمة على جهة
المبالغة ، فكذلك ما قلناه ، ولو لا ما ذكرناه لم يكن لقوله : « وإن برؤا كلاً
آية لا يؤمنوا بها » ، معنى ، لأن من لا يمكنه أن يسمع ويفقه لا يجوز أن
يوصف بذلك ، وكان لا يصح أن يصفهم بأنهم كذبوا بآياته وغفلوا عنها ،
وكل ذلك يبين صحة ما قلناه ^(٢) .

وعلى كلا الوجهين الذين قدرهما تكون الكلمات . « أكنه » ، وقرا ،

حجاباً، استعارة وقد ذكر التشبيه الذى تعتمد عليه الاستعارة ، وأضمر المشبه واستعير المشبه به للمشبه .

وفى كتابه « التنزيه » يقول فى هذه الآية مجيئاً على نفس الاعتراض :
« وجوابنا أن ذلك تمثيل لتحقيق من حيث لم يسمعوا منه ما أمروا فصاروا بمنزلة من فى آذانه وقرء ولم ينتفعوا بما فهموا فصاروا كمن فى قلبه كن^(١) »

ونلاحظ هنا أنه جعل التمثيل مقابلاً للتحقيق ، والمقابل للتحقيق هو المجاز ، وقد سبق أنه سوى بين التمثيل والتشبيه وأطلقه على صورة الاستعارة ، وقد قال فى آيات سابقة إن الكلام يبنى على التشبيه ، ولعلنا بذلك نستنتج أن « التشبيه والتمثيل » يرادف عنده كلمة « المجاز » .

٢ - وتعرض القاضى لآيات من هذا النوع وكان يحيل على هذه الآية فشلاً قال : « وجعلنا على قلوبهم أكنة^(٢) أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً^(٣) » فالمراد التشبيه ، وقد بينا ذلك فى سورة الأنعام^(٤) .

وأما قوله : « إننا جعلنا على قلوبهم أكنة^(٥) أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً^(٦) » فقد تقدم القول فى نظائره فلا وجه لإعادته^(٧) ، وقال : « والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقرء وهو عليهم عمى^(٨) » قد تقدم القول فيه^(٩) .

٣ - وقال أيضاً : فأما قوله تعالى : « وقالوا قلوبنا فى أكنة^(١٠) عما تدعونا إليه وفى آذاننا وقراً^(١١) » فمن يبيننا وبينك حجاباً^(١٢) ، فقد بينا أن المراد به التمثيل والتشبيه ولو كان المراد به التحقيق لكان عذر لهم

(٢) الاسراء آية : ٤٦

(٤) الكهف آية : ٥٧

(٦) فصلت آية : ٤٤

(٨) فصلت آية : ٥

(١) التنزيه ص ١٢٨

(٣) المشابه ص ٤٦٦

(٥) المشابه ص ٤٧٧

(٧) المشابه ص ٦٠٣

في الإعراض وترك ما كفوا ، ولما هددهم تعالى بقوله : « فاعملوا لنا »^(١) .

وهنا أيضا يذكر التمثيل والتشبيه مقابلا للحقيقة . وهذا يؤكد ما قلناه سابقا من أن « التشبيه والتمثيل » ترادف عنده كلمة « المجاز » .

٤ - وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى قد يمنع المكلف عن الطاعة ، فقال : « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا »^(٢) .

والجواب عن ذلك : أن هذه الآية يدل ظاهرها على أنه ليس بقول لأحد ، لأنه لا يجوز عند الجميع أن يمنع تعالى من سماع الأدلة مع التكليف ، فلو كان تعالى يمنع كل من لا يؤمن من سماع قراءته - ﷺ - لما جاز أن يكلفهم عند جماعة الأمة .

وبعد . فقد علمنا أن الحال بخلاف ذلك لأنه - ﷺ - كان يقرأ القرآن على الكفار ، ويتحداهم به ، ولا يجوز أن يريد تعالى بذلك ما يعلم خلافه ، لأنه منزه عن الكذب .

وقد علمنا أيضا أنه لم يكن في الكفار من إذا أراد سماع قرآنه جعل الله بينه وبينهم حجابا حاجزا ، فيجب أن يكون المراد بالآية غير ظاهرها ، وهو أنه - ﷺ - كان يتأذى ببعض الكفار بالقول والفعل إذا هو قرأ القرآن ، فشغلهم الله عنه بضرب من الشغل من مرض أو غيره ، وهو المراد بالحجاب . وهذا إنما يفعله بعد قيام الحججة وسماعهم القرآن مرة بعد مرة ، لأنه إذا علم تعالى فيمن هذا حاله أنه لا مصلحة له في سماع قراءته من بعد ، وأن فيه تأذى الرسول عليه السلام جاز أن يمنعهم منه^(٣) .

(٢) سورة الإسراء آية : ٤٥ .

(١) المتشابه من ٦٠٢

(٣) المتشابه من ٤٦٥

فالقاضى شبه ما شغلهم الله به من ضروب الشغل من نوم ومرض وغير ذلك بالحجاب ، ثم استعار المشبه به للمشبه ، وهو وإن لم يذكر الاستعارة ولا التشبيه المبني عليها ، لكن توجيه الآية يدل عليها .

وأما آيات الاستعارة التى فيها كلمة «النور والظلمة» فيقول فيها القاضى :-

١ - «ثم ذكر ما يدل على أنه الذى خلق الإيمان فى المؤمن فقال : «اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» ، (١) فإذا كان تعالى هو المخرج لهم من الكفر إلى الإيمان فذلك فعله .

ومما قال فى الجواب عن ذلك : . . . ظاهره يقتضى أنه يخرجهم تعالى من ظلمة إلى نور ، واستعمالها فى الإيمان والكفر مجاز . ولا فرق بين من حمله على الكفر والإيمان ومن حمله على الجنة والنار . فقال : «إن الذين آمنوا يُخْرِجُهُمُ اللَّهُ عَنْ طَرِيقِ النَّارِ الَّذِي هُوَ ظُلُمَاتٌ إِلَى طَرِيقِ الْجَنَّةِ الَّذِي هُوَ نُورٌ» (٢) .

وقد شبه القاضى الإيمان بالنور والكفر بالظلمة ، ويجوز أن يشبه طريق الجنة بالنور وطريق النار بالظلمة ، وكلاهما عن طريق المجاز بالاستعارة .

٢ - وقال : «ثم ذكر تعالى فيها ما يدل على أنه يخص بالهدى من آمن به . واتبع رضوانه فقال : «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ، يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٣) .

(٢) المتشابه س ١٣٣

(١) البقرة آية : ٥٧

(٣) المائدة آية : ١٥ ، ١٦ .

والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يُسبِّح بحمده،^(١) كيف يصح ذلك في الجمادات ؟

وجوابنا : أن من تدبر ذلك عرف المراد ، فإنه تعالى قال من قبل : « سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ، يعنى اتخاذ قوم لآلهة سواه ، ثم اتبعه بذكر الدلائل على التوحيد فقال : « تسبح له السموات السبع ، يعنى إنما تدل على توحيده وتنزيهه عن الأشياء ، فالمراد بتسبيح السموات والأرض ومن فيهن ما ذكرناه ، لا أن المراد به القول الذى يسمى تسبيحاً ، لان دلالة هذه الأمور على توحيد الله تعالى أو كد من دلالة القول ، فهذا معناه ، وكذلك قوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ويجب أن يحمل على ما ذكرناه ، لانه لا شيء فى الدنيا إلا وله حظ فى الدلالة على توحيد الله ، وكذلك قال تعالى : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، لأن ذلك إنما يعرفه من ينظر ويتدبر ومن هذا حاله قليل فى الناس ، » (٢) .

هـ - وقال فى آية الحديد الآتية : « قد بينا أن الحمد لا يفعل التسبيح فى الحقيقة . فالواجب إذا وصفت بأنها تسبح أن يحمل ذلك على أنها تدل على تنزيهه تعالى ، فمن حيث حلت محل من يظهر ذلك بقوله ، فهذا هو المراد بقوله « سبح لله ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم » ، (٣)

فالتسبيح إذا كان حاصلًا من الجمادات فلا يكون تسبيحاً على الحقيقة ، وإنما يكون المراد تنزيهه الله وتوحيده وذلك يكون على المجاز بالاستعارة وهذا ما يفهم من كلام القاضى : وإن لم يصرح هو بالمجاز حتى ولا فى آية واحدة ، وإنما توجيهه الآيات يرشدنا إلى ذلك وبدل عليه ، حيث جعل

(٢) التنزيه من ص ٢٢٩

(١) الإسراء آية : ٤٤

(٣) الحديد : ١ ، المشابهة : ٦٤٢ .

المراد من التسبيح هو الدلالة على التوحيد والتنزيه وأن به مقابلا للحقيقة ،
كما يدل على أن المراد « المجاز » وقد نص على أن « دلالة التنزيه » حلت
حلت محل من يظهر ذلك بقوله وهو التسبيح .

ومن آيات الاستعارة التي فيها كلمات « السوء » ، والسيئات والحسنات ،

يقول القاضى :

١ - « قالوا : ثم ذكر بعد ما يدل على أنه يغير أحوال الناس من
طاعته إلى معصيته ، ومن معصيته إلى طاعته ، وأنه قد يريد بهم السوء ،
وأن ما يريد لا مرد له ولا بد من وقوعه فقال : إن الله لا يغير ما بقوم
حتى يغيثوا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له (١) .

ومما قال في الإجابة : قال : وقوله تعالى : « وإذا أراد الله بقوم سوءا
فلا مرد له » ، لا ظاهر له في أنه قد أراد ذلك لأن هذا اللفظ إنما ينمى
عن أنه إذا أراد لم يكن له مرد ، وهل أراد أم لا ؟ لا ظاهر له يدل عليه .

والمراد بذلك : أنه إذا أراد بقوم إنزال العقوبة - وسماه سوءا على

جهة التوسع - لم يكن أحد أن يردده لأنه تعالى هو الغالب فلا يصح أن
يمنع ما يريد من إنزال العقوبة بالعصاة ، (٢) .

وقد صرح القاضى في نفس الآية في كتابه « التنزيه » بالمجاز مقابل
كلمة « التوسع » ، في كتابه « المتشابه » ، كما يدل على أنهما بمعنى واحد ، فقال :
وجوابنا : أن المراد المحن والشدائد وتوصف بالسوء مجازا ، (٣) .

فقد شبه القاضى المحن والشدائد بالسوء ثم حذف المشبه واستعير له
المشبه به ، وقد كان في « التنزيه » ، أصرح في إطلاق المجاز على لفظ « السوء » .

(١) الرعد آية ١١

(٢) المتشابه ص ٤٠٩

(٣) التنزيه ص ٢٠٠

وإنما المراد بالآية : أنه إذا مسته المصائب يلحفه الجزع والقلق ويقل صبره على الشر ، ليبين ضعف الإنسان . . . وقد بينا أن حقيقة الشر هو الضرر القبيح ، والله تعالى لا يفعله لكنه لا يمنع أن يستعمل فيما يفعله من المحن حيث شأنت الشر في أنها مضرة ^(١) .

٦ - وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الفاعل لما يكتبه العبد ، فقال : ثم يدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا ، ^(٢) فأضاف تبديل أحدهما بالآخر إليه ، وذلك لا يصح إلا وهو الفاعل لهما .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أن ما وقع سيئة يجعلها تعالى حسنة ، وهذا لما لا يصح القول به . . . وبعد ، فإن الظاهر يقتضى أنه تعالى قد بدل مكان كل السيئات الحسنات وهذا يوجب أن الكفار قد حصلوا على الحسنات وكذلك كل من أقدم على السيئة ، وليس ذلك بقول لأحد على وجه .

والمراد بذلك : أنه تعالى بدل مكان ما كانوا عليه من القحط والشدّة وضروب المضار والمصائب الخصب والرخاء وضروب المنافع ، على طريقة العرب في تسمية ما ظهر فيه - في الحال - المنفعة بالحسنة وضد ذلك بالسيئة ، ولذلك قال تعالى بعده : وقالوا قد مسّ آباءنا الضراء والسرءاء ، وذلك لا يليق إلا بما ذكرنا ، ^(٣) .

٧ - وقال : وقوله تعالى : إنما لا نذكرى أشراً أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً ، ^(٤) لا يدل على أنه تعالى يريد الشر والقبيح ، لأنه ليس في ظاهره ذكر المرید من هو ؟ كما في ظاهره أنه تعالى

(٢) الأعراف آية : ٩٥

(١) المتضاه من ٦٥٥

(٤) الجن آية : ١٠

(٣) المتضاه من ٢٨٨

أراد بهم الرشد فلا يجوز أن يتعلق بظاهره . وقد بينا من قبل أن الشدائد
والحن الواردة من قبله تعالى قد توصف بأنها شر على طريقة المجاز ، (١)

* * *

فالقاضى فى الآيات السابقة جعل كلمات السوء ، والسيئات ، والشر ،
والحسنات ، مراداً بها المجاز ، إلا أنه فى بعض الآيات يصرح به ، وفى
بعضها الآخر لا يصرح به ، وإنما يكتبنى بالتوجيه ، ومن هذا التوجيه
يفهم المراد من المجاز ، فقد شبهت الشدة والقحط وضروب المصائب
بالسوء ، أو السيئات ، أو الشر ، كما شبه الرخاء والخصب والسعة ، بالحسنة
على طريقة العرب فى تسمية ما ظهر فيه - فى الحال - المنفعة بالحسنة ،
و ضد ذلك بالسيئة . والقاضى بتأويله ذلك ينزه الله سبحانه عن أن يسند
إلى الله قبيح - وهو فعل السوء والشر .

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها كلمة المرض ، يقول فيها القاضى :

١ - د قالوا : وقد قال تعالى : فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً . (٢)
يعنى كفراً وشكاً ، وذلك يدل على أنه عز وجل يفعل الشك والكفر فى
قلوب الكافرين والمنافقين .

ولأنما ظن القوم أن المنافقين فى قلوبهم الكفر وهو المرض ، فيجب
أن يكون المراد بقوله : د فزادهم الله مرضاً ، ما أريد بالأول ، فبينوا
فاسداً على فاسد .

والمراد بذلك ما قاله أبو على من أن فى قلوبهم غماً وقلقاً بأحوال النبى
ﷺ - وعظم نعم الله تعالى عليه فأراد بقوله : د فزادهم الله مرضاً ، يعنى :

عليها وأزال تأثيرها وبين حاطها ، وهذا كقوله تعالى : « وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِآثَاءً » (١) ، لما وصفوها بذلك ، وإن علم أنه يستحيل منهم خلق الملائكة وإنشأؤهم (٢) .

فقد شبهت صفة الكفار من حيث أبطلها وأزال تأثيرها بالسفل والانحطاط ، وكذلك جعل كلمة الله من حيث صدقها وقوة تأثيرها بالسمو والعلو ثم استعير المشبه به للمشبه .

٣ - وقال : وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يفعل الإيمان والتوحيد في القلوب والألفة ويثبتها . فقال : يثبتُ الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ويُضِلُّ الله الظالمين (٣) . والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه يثبت الذين آمنوا ، وليس فيه بيان الأمر الذى يشبهه عليه ، وقوله تعالى : « بالقول الثابت » لا يدل ظاهره على أنه الأمر الذى يثبت عليه . يحتمل أن يراد به أنه يشبهه لأجل ذلك ، كما قال تعالى : « يهديهم ربهم بإيمانهم » (٤) ، وكما قال : « فبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا » (٥) إلى ما شاكله ، فلا يصح إذا أن يتعلقوا بالظاهر .

والمراد بذلك : أنه تعالى يثبتهم في نعيم الدنيا وفيما يختصون به من الإكرام والتعظيم في الآخرة ، ويثبتهم في الثواب والنعيم لأجل القول الثابت الذى هو الإيمان وسائر الطاعات ، وعبر عن ذلك جميعه بالقول الثابت على طريق المجاز ، كما يُعبّر عن الدين بكلمة الحق ، وكما يقال : إن فلانا يفعل عذبة أو حنيفة ويراد بذلك أنه يدين به ويتمسك .

ثم ذكر وجوها أخرى منها :

(٢) التثابة ص ٣٣٠

(٤) بونس آية : ٩٠

(١) الزخرف آية : ١٩

(٣) إبراهيم آية : ٢٧

(٥) النساء آية : ١٦٠

وقد قيل إنه يشبههم بالقول الثابت الذى هو الوعد والترغيب على الإيمان ، لأنه داعية لهم إلى الثبات عليه واستجلاب نعيم الآخرة . .
والأول أقوى ، (١) .

فالقاضى رأى فى هذه الآية وجها للحقيقة ، ووجها للمجاز - وهو
الذى ذكره أولا - وفضل المجاز حيث شبه الإيمان وسائر الطاعات
بالقول الثابت على سبيل المجاز .

* * *

ومن آيات الاستعارة التى فيها لفظ "محيط" ، يقول القاضى :

١ - "وربما قيل فى قوله تعالى : "إن الله بما يعملون
مُحِيطٌ" (٢) كيف يصح أن يكون محيطا بعبادنا والإحاطة لا تجوز إلا على
الأجسام وما يجرى مجراها ؟

وجوابنا : أن المراد إحاطة عليه بما نفعل ، وذلك مشبه بالجسم
المحيط بغيره ، فكما أن ذلك الغير لا يخرج عما أحاط به فكذلك أعمالنا
لا تخرج عن أن تكون معلومة لله ، وذلك من الله تعالى ترغيب فى عمل
الخير وتحذير من المعاصى (٣) .

٢ - وقال : وربما قيل فى قوله تعالى : "وكان الله بكل شئ
مُحِيطاً" (٤) ، أن ذلك يوجب أنه تعالى جسم يحيط بالأشياء .
وبما قال فى الجواب : المراد بذلك : أنه تعالى مقتدر على الأشياء لأن
هذه اللفظة فى الاقتدار متعارفة ، ولأن صدر الكلام يدل عليه (٥) ،
ويقصد الله ما فى السموات وما فى الأرض .

(٢) آل عمران آية : ١٢٠

(١) المتشابه من ٤١٧

(٥) المتشابه من ٢٠٦

(٤) النساء آية : ٢٦٠

(٣) التنزيل من ٧٦

وهذا مما تمنعون منه فقال : كذلك كدنا ليوسف ما كان لياخذ أخاه في دين الملك (١) .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن الكيد يستحيل على الله تعالى ، لأنه توصل إلى الأمور بضروب من الحيل ، وذلك إنما يصح على من يمتنع عليه مراده في بعض الأحوال ويتعالى الله عن ذلك ، ولهذا قد يوصف أحدنا بالكيد إذا هو توصل إلى أمر ، ولو فعله السلطان وهو مقتدر عليه وعلى غيره لم يوصف بذلك فإذا لم يصح تعلقهم بالظاهر .

والمراد بذلك : أنه تعالى فعل من الألفاظ ليوسف ما أوجب وصوله إلى المراد فسماه كيداً تشبيهاً بما يفعله العباد إذا هم توصلوا بضروب من الأفعال إلى مرادهم وإلى التحرز من المكروه المراد بهم ، ولولا ما فعله تعالى به وسهل في أمر أخيه لم يكن ليجتمع مع أبيه ، ويحصل ما حصل مما أراده الله تعالى وسهله ، (٢) .

ففي هذه الآية بين مراده بأن الكلام على تشبيه ما فعله الله تعالى ليوسف عليه السلام ما أوجب وصوله إلى المراد بأن سهل في أمر أخيه وهياً له الاجتماع بأبيه ، شبه هذا بالكيد من العباد إذا هم توصلوا بضروب الأفعال إلى مرادهم ، ثم استعار المشبه به للمشبه .

* * *

كما أورد القاضي لفظ العباد ، مراداً به غير الحقيقة فقال : —

١ — «وربما قيل في قوله تعالى : يا أبا سبت لا تعبد الشيطان» (٣) كيف جاز من إبراهيم عليه السلام أن يقول ذلك ، ولم يكن أبوه ممن يعبد الشيطان ؟

وجوابنا : أنه أراد لا تتبعه ولا تطعه كما روى في تفسير قوله تعالى :
« اتخذوا أجارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » فقال — عليه السلام — لم
يتخذوهم أرباباً بالعبادة لكن أطاعوهم في التحليل والتحرير ... فلا يجوز
أن يريد بقوله : « ولا تعبد الشيطان » إلا ما ذكرنا ^(١).

٢ — وقال في قوله تعالى : « ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألا تعبدوا
الشيطان » ^(٢) المراد به « قبول من الشيطان على ما تأولنا عليه قوله تعالى :
« اتخذوا أجارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » ^(٣).

٣ — وفي الحديث المسند إلى ابن عمر أن رسول الله — صلى الله
عليه وعلى آله وسلم — قال : « مكتوب في الإنجيل : ابن آدم أخلقك
وأرزقك وتعبد غيري ، ابن آدم ... الخ ».

قال قاضي القضاة : وإنما أراد — صلى الله عليه وعلى آله وسلم —
بقوله : « وتعبد غيري » : من يطيع الشيطان أو يطيع غير الله تعالى على
مثال : قوله تعالى : « اتخذوا أجارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » ^(٤) ،
ليس إنهم عبدوهم ولكن اتبعوهم في خلاف ما ألزم تعالى وأمر به ^(٥).

وقال القاضي يصف اعتقاد النصارى في السيدة مريم :
« ومنهم من يقول في مريم ، ... إن الله قد اختارها لنفسه ولولادة
ولده ... وهم يدعونها ويسألونها سعة الرزق وصحة البدن وطول العمر ،
وغفران الذنوب ، وأن تكون لهم عند ابنها ووالد ابنها سوراً وسنداً
وذخراً وشفيعاً وركناً ».

فلو إن إنسا عظم لإنساناً عشر هذا التعظيم . وقال فيه عشر هذا القول

(٢) يس آية : ٦٠

(١) التنزيه ص ٢٤٨

(٤) التوبة : ٣١

(٣) التنزيه ص ٣٤٩

(٥) أمالي القاضي مخطوط ورقة ١٥٤ ، ١٥٥ .

لجاز في لغة العرب أن يقال : قد اتخذها إلها ، ألا نرى إلى قوله تعالى :
« اتخذوا أحياءهم ورُهبانهم أرباباً من دون الله » ، وهم ما صاموا لهم ولا
صلوا ولسكن قلوبهم فخرموا عليهم الحلال فخرموه ، وأحلوا لهم الحرام
فاستحلوه ، وهذا دون ما قالوه في مريم (١) .

وفي هذا المعنى قوله - ﷺ - .

« تعس عبد الدينار ، تعس عبد الدرهم ، تعس عبد القطيفة » ، لما غلب
عليه حب ذلك وشغفه به صار كالعبد له (٢) .

فالقاضى على الرغصم من أنه لم يذكر لفظ « الاستعارة » ، أو لفظ
« التشبيه » ، الذى تبني عليه الاستعارة فتوجيهه للآيات وتفسيره لها يدل
عليه ، فيفهم من كلامه أنه شبه طاعتهم العمياء لأهتهم منها وميلهم إليها
بالعبادة ، ثم استعير المشبه به للمشبه .

* * *

وأنى القاضى بكلمة « الربط » ، مراداً بها غير الحقيقة فقال :

١ - « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق للإيمان والهدى
فقال : « نحن نقص نبأهم بالحق » لأنهم فتيه آمنوا برؤسهم وزدناهم
هدى ، وربطنا على قلوبهم » (٣) .

وبما قال فى الرد على هذا الزعم : « وأما قوله : « وربطنا على قلوبهم »
فلا ظاهر له فيما قاله ، لأن فائدته الشد والعقد وذلك إنما يصح فى الأجسام
إذا شدت بغيرها ، وذلك لا يتأتى فى الإيمان وسائر الأفعال فيجب أن يحمل

(١) قال ذلك ليرد طعن النصارى بأن القرآن يصف أم المسيح بالإله فى قوله تعالى :
« أنت قلت لناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله » ، والنصارى لا يقولون بذلك ،
فهم إن قالوا ذلك فى المسيح ، فما قالوا ذلك فى أمه .

(٢) نشئت دلائل النبوة ج ١ / ١٤٦ .

(٣) المكف آية : ١٣ ، ١٤ .

الامر فيه على أن المراد بذلك : الألفاظ وضروب المعونة التي معها ثبت الإنسان على إيمانه .

أو يراد بذلك : أنه قوى قلوبهم حين أظهروا الإيمان ولذلك قال :
« إِذْ قَامُوا فَقَالُوا : رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، فَبَيْنَ أَنْ ذَلِكَ كَالْعَلَّةِ فِي قِيَامِهِمْ وَإِظْهَارِهِمْ هَذَا الْقَوْلِ ، (١) .

فكلا الوجهين الذي ذكرهما القاضى استعارة وعلى الرغم من أنه لم يذكر كلمة الاستعارة أو التشبيه المبني عليه الاستعارة ، فقد كان توجيهه للآية يدل عليها ويشير إليها ، فقد رأى أن الألفاظ والمعونة التي يثبت عندها على الإيمان ، أو تقوية قلوبهم حينما أظهروا الإيمان شبه هذا أو ذلك بالربط ثم حذف المشبه واستعير المشبه به للمشبه .

٢ — وفي الآية الآتية خرجها على الوجه الثانى فقال : « وَقَوْلُهُ تَعَالَى : لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَيَّ قَلْبُهَا ، (٢) فقد بينا في نظائره أنه لا يمكن التعلق بظاهره لأنه يقتضى الربط الذى لا يصح إلا فى الجسم ، فلما راد أنه صيرها وقوى قلبها حتى فعلت بموسى ما فعلته ، وكتمت من حالها ما كتمته (٣) . »

* * *

ومن آيات الاستعارة التي فيها كلمة : الحياة ، والموت ، يقول القاضى :

١ — ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه زين للكافر ما يعمل ، فقال تعالى :
« أَوْ مَنْ كَانَ مُبْتَلًى فَآخِيزْنَاهُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٤) . »

(٢) القصص آية : ١٠ .

(٤) الأنعام آية : ١٢٢ .

(١) المتشابه ص ٤٧١ .

(٣) المتشابه ص ٥٤٣ .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى ذكر أنه زين لهم ولم يبين ما الذي زينه، وهذا لا ظاهر له في إثبات الفاعل .

والمراد بذلك : أن شياطين الإنس والجن زينوا لهم ما كانوا يعملون على إصرار بذكره في سائر الآيات، وإنما أراد أن يبين الترغيب والترهيب . فقد ذكر حال من رغبه في الإيمان ولطف به فأتبع ذلك بوصفه بأنه أحياء وجعل له نورا يمشي به في الناس ، وبين أنه بخلاف من مثله في الظلمات وقد زين له الشيطان عمله فتبعه واقتدى به . وهذا ظاهر في الترغيب والترهيب ، (١)

فتوجيهه للآية يدل على أنه غير مراد بالكلام الحقيقية ، وإنما المراد به غيرها للمبالغة في الترغيب والترهيب : ترغيب المؤمنين في الإيمان وتزيينه لهم فتشبهه بالحياة والنور ، وترهيب المشركين وتخويفهم من الكفر فتشبهه بالموت والظلمات على سبيل المجاز ، وهو لم ينص على الاستعارة ولا التشبيه المبني عليها ولكن توجيهه يفيد ذلك بلا تكلف .

٢ - ومثل تلك الآية قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ » (٢) فقد قال القاضى : « أراد بقوله : « إذا دعاكم لما يحييكم » أن الجهاد يؤدي إلى حياتهم من حيث لولاه لقتلهم الكفار ، فهو كقوله : « ولكم في القصاص حياة » (٣) ، ويحتمل إذا دعاكم للأمر الذي يؤدي إلى حياة الأبد وهو الثواب ، (٤) .

فالقاضى يجعل الجهاد ، أو الثواب ، كالحياة وهو وإن لم ينص على الاستعارة ولكن تفسيره يؤدي إلى ذلك ، ولا يمنع ذلك من أن تكون

(٢) الأفعال آية : ٢٤ .

(٤) التنزيه ص ١٥٩ .

(١) المشابهة ص ٢٦١ .

(٣) البقرة آية : ١٧٩ .

الآية من صور المجاز المرسل ، فالحياة مسببة عن الجهاد أو الثواب ، كقوله تعالى : « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ، » .

وهناك آيات أخرى يتجه القاضى فيها إلى المجاز ، ولكنها آيات مفردة ليس لها قران أو مثيل فى آثاره . لذلك سنأتى بها كما جاءت ، منها :

١ - قال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن أهل الآخرة يكذبون فى الآخرة . فقال : « وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَانُهَا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ، (١) » .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى حكى عنهم من قبل تمنى الرجوع فقال : « وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَانُهَا عَنْهُ » . فالتأويل : « وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَانُهَا عَنْهُ » . بل بداهة ما كانوا يخفون من قبل ، وقد علمنا أن الكذب لا يقع فى التمنى وإنما يقع فى الأخبار ، لأن القائل إذا قال : « إن حطرتى فلان وحادثتى فسواء حضر أم لم يحضر فإن قوله لا يوصف بصدق ولا كذب فلا يجوز إذا أن يكونوا كاذبين فيما خبر عنهم أنهم تمنوه من ردهم إلى الدنيا ، وألا يكذبوا بآيات ربهم وأن يكونوا من المؤمنين ، لأن جميع ذلك وقع على حشد التمنى ، فإذا يجب أن يكون وصفهم بأنهم كاذبون فى دار الدنيا .

وقوله تعالى من بعد على جهة الحكاية عنهم : « وَقَالُوا : إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ، يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ . لَأنه حكاية عنهم فى الدنيا دون الآخرة . » .

وإلى هنا وقد خرج القاضى الآية على الحقيقة لأنه جعل المراد : ولو ردوا لعادوا لما نهوا وإنهم لكاذبون فى الدار الدنيا فيما يخبرون به عن أنفسهم

من اعتقاد أنه الحق ، أو يريد أنهم كاذبون حين خبروا عن أنفسهم أنهم متى ردوا آمنوا ولم يكذبوا .

ثم انتقل من هذا إلى المجاز فقال : «ويجوز في الآية أن يراد بها أنهم كاذبون فيما تمنوه ، من حيث كان المعلوم أنه لا يقع على هذا الحد ويكون مجازا فيه لأن حقيقته إنما تقع في الأخبار» (١) .

وتوضيح المجاز على ما نفهم من كلام القاضى ، أن المعنى كالاتى : «ولو نَرَى إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَّا نَرُدُّ وَلَا نَكْذِبُ بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ، بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ، ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون» فقد أطلق على تمنيههم هذا كذبا ، وحيث أن التمنى لا يكون كاذبا ولا يصح الإخبار عنه بذلك فيكون إطلاق الكذب عليه على طريق المجاز بالاستعارة فشيء تمنيههم مالا سبيل إليه (من ردم إلى الدنيا ، وألا يكذبوا بآيات ربهم ، وأن يكونوا من المؤمنين) بالكذب ، ثم استعير المشبه به للشيء .

وهذا ما فهمه الشريف المرتضى فقد قال : «وإنهم لكاذبون» يحمل على غير الكذب الحقيقى ، والمعنى : أنهم تمنوا مالا سبيل إليه فكذب أملهم وتمنيهم . وهذا مشهور فى الكلام ، لأنهم يقولون لمن تمنى مالا يدرك كذب أملك (٢) .

وسياق لذلك مزيد من البحث فى «أثر عبد الجبار فى الشريف المرتضى»

٢ - وجعل كلمة الروح ، مراد بها القرآن . فقال : «وربما قيل فى قوله تعالى : دُيِّنَ لِلْمَلَائِكَةِ بِالرُّوحِ من أمره (٣) ، كيف يكون لإنزالهم بالروح وكيف يكون الروح أمرا ؟

(١) المقتضب ص ٢٤٣ (٢) أمالى المرتضى ج ٢ ص ٢٧٣ (٣) النحل آية : ٢

وجوابنا : أن المراد به ذلك القرآن والشرع ، كما قال : وكذلك
أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، (١) ، ونهى القرآن روحاً لأنه بمنزلة
الروح الذي يحيا به أحدنا من حيث يحيا به الإنسان في أمر دينه وأنه
يؤدى إلى الحياة الدائمة ، (٢) .

فقد جعل القرآن والشرع روحاً على سبيل التشبيه والاستعارة ، ومع
أنهم ينص عليها إلا أن في توجيهه للآية وشرحه لها ما يدل على أن المراد ليس
الحقيقة وإنما المراد المجاز .

٣ - وجعل كلمة الصدع ، مراداً بها غير الحقيقة فقال : قال الله
تعالى : فاصدع ، بما تشومر وأعرض عن المشركين ، (٣)
تشبيه تعالى بالصادع في الإبلاغ والإنذار ليكون مقبلاً للحجة على من
آمن وكفر ، (٤) .

فقد شبه بليغته وإنذاره للقوم بالصدع ، ثم استعير المشبه به للشبه
على طريق المجاز .

٤ - وجعل كلمة الحمل ، مراداً بها التوسع ، فقال : وقالوا : ثم
ذكرنا ما يدل أنه الفاعل في العبء تصرفه وسيره في البر والبحر ، فقال :
دَامَ أَمْنُنَا أَنْ يَمِيدَ كُفْرُكُمْ فِيهِ تَأْوِيلٌ آخَرٌ ، ثم قال بعده :
وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، (٥) .

وما قال في الجواب فأما قوله : وحملناهم في البر والبحر ،
فظاهر حملناهم ، لا يدل على أنه خلق فيهم تصرفهم في الموضعين ، لأن
خالق ذلك في الحقيقة لا يقال فيه إنه حملهم ، لأن الحمل هو فعل مخصوص
لا يصح إلا على الأجسام ومتى حمل على خلافه فهو توسع ... وهذا هو

(١) القورى آية ٥٢ (٢) التوبة من ٢١٧ (٣) الحجر آية ٩٤

(٤) التوبة من ٢١٥ (٥) الإسراء آية ٦٩ ، ٧٠

المراد عندنا ، لأنه تعالى بين أنه الذي يمكنهم في التصرف في البر والبحر
ويعطيهم الآلات التي يركبونها فتصير حاملة لهم ، كالدواب في البر ،
والسفن في البحر ، وإنما ذكر ذلك على سبيل الامتنان بهذه النعم العظيمة
ولو أراد أن يضطره إلى ذلك ومخلقه فيهم لم يكن له معنى ، (١)

فالقاضي يرى أن هنا كلاما خرج إلى التوسع ، بأن شبه تمكينهم من
التصرف في البر والبحر باستعمالهم الآلات التي يركبونها كالدواب والسفن ،
بالحمل توسعا ، وعلى سبيل المجاز بالاستعارة .

هـ - وقد رأى كلمة الغفلة ، أنها واردة على سبيل المجاز . يقول :
« قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه مخلق في قلب العبد الجاهل والغفلة
ويمنعه من الإيمان ، فقال : « وَلَا تَطْغَوْا مِنْ أَغْفَلَتِنَا قُلُوبُكُمْ عَنْ
ذِكْرِنَا » (٢) »

والجواب عن ذلك : أن ظاهر ذلك قد ينطلق على السهو الذي قد
يكون من فعله تعالى : كما ينطلق على غيره ، فلا تصح تعليقه به .

ويجوز ، فإن الغفلة إذا استعملت فيما يفعله المرء من الجهل والتشاغل

عن ذكر الله والطعن فيه ، لا تكون إلا مجازا . لأن من هذا حاله هو
ذاكر للشيء عالم به وبأحواله ، فلا يوصف بأنه غافل ، وخروج الكلام على
طريق الذم يمنع من أن يكون ظاهرة مبالغة ، لأنه تعالى لو أغفل يقولونهم
بأن يمنعهم من الإيمان بالمذكور للمجاز أن يذمهم ، ولما صح أن يظنهم بأنهم
اتبعوا الهوى وليس يمنع في الكلام أن يكون له ظاهر إذا تجرد ، فلا
اقترب به غيره أو علم أنه قصد بعض الوجوه يخرج عن ذلك الظاهر .
والمراد بذلك عندنا : ما ذكره أبو علي من رضي الله عنه بمن أن الله لم يراد

(١) المشابهة من ٤٦٧ (٢) البكر آية ٢٨

ولا تطع من صادفنا قلبه غافلا ووجدناه كذلك ، كما يقال في اللغة : أجنبت فلانا وأجنته وأجنته إذا صادفته كذلك وهذا ظاهر في اللغة (١) . وتوجيه عبد الجبار في هذا يصرف الكلام إلى الحقيقة .

ثم قال : ويمكن أن يراد بذلك : أنا عرفنا قلبه عن سمة الإيمان ، كما قال تعالى : أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ، فبقى غفلا لا سمة عليه ، فصح أن يقول لذلك : دأغلنا قلبه .

ومنى حمل على أحد هذين الوجهين لم ينقضه قوله : د واتبع هواه . وكان أمره فسرطاً ، لأن كل ذلك ذم لا يصح لو كان منعه من الإيمان والذكر (٢) .

فالقاضي ذكر وجهين للمجاز ، كما ذكر وجهي للحقيقة ، فقد شبه جمل المرء وتشاخله عن ذكر الله بالغفلة ، أو تمرية القلب عن سمة الإيمان بالبعير إذا أغفل وترك بلا سمة يعرف بها ، وكلا الوجهين — الحقيقة والمجاز — ينسق مع بقية الآية الكريمة د واتبع هواه ، لأنه لو أغفل قلوبهم بأن منعهم من الإيمان للذمهم ولما وصفهم بأنهم تبعوا الهوى ، ولما جاء بمجمله د واتبع هواه ، بالواو ، ولو لم يكن الأمر على ذلك لقال : د فاتبع هواه ، بالفاء ، كقول القائل : أعطيتك فأخذ ، قلنا جاء بالواو هل على أن العمل منسوب إلى الكافر (٣) .

كما أشار إلى أن شرح الصدر ، مجاز وليس على الحقيقة حيث قال : ثم ذكر تعالى ما يد على أنه يخلق في العبد الإيمان وسائر ما يشفع به صدره فقال : د قال رب اشرح لي صدري ، ويشير إلى أميري (٤) .

(١) من معانيه : أفعال وجود المفعول على لطف أو خفة من أضل القلب نحو لمحدثه وأجنته : وجدته محمداً وبخلاً (انظر تصريف الأفعال ص ١١٠) .

(٢) المتشابهة ص ٤٧٣ (٣) أنظر في ذلك فصل «أثر عبد الجبار في الشريف الرضي»

(٤) طه آية : ٢٥ ، ٢٦ .

وما قال في الجواب... وبعد فلسنا نمنع أن يكون تعالى يفعل
في القلب وفي الصدر من المعاني ما يمكن النبي والمؤمن بأقرب إلى سكون
النفس عن الأمور التي يشاهدونها لأن العلوم الضرورية تقتضي ذلك، وهي
من فعل الله تعالى علي أن استعمال شرح الصدر في الأغراض التي يفعلها
العبد بجانبيه وحقائقه يجب أن يفيد ما عليه الجسم من الصفة التي تضاد
الحرج والضيق وهذا لا يكون إلا من فعله، وهي استعمالها في الاستدلال
والمعارف المكتسبة فذلك توسع فلا يصح تعلقهم به.

ويقال له بالآية: أنه سبحانه أن يكثر تعالى الظافة ومعنونته له وتقوية
قلبه، ليكون أقرب إلى القيام بما أروم نفسه، وكلف تبليغه إلى غيره (١)،
فالقاضي يرى أنه ما يفعله الله تعالى بالقلب وفي الصدر من المعاني التي
يكون بها الإنسان أقرب إلى سكون النفس بسبب كثرة أظافه ومعنونته
له وتقوية قلبه يفيد ذلك بالشرح، ثم استعير المشبه به للمثبه على جهة
المجاز بالاستمارة.

٧ - وقد جاءت سورة الانشراح على هذا الوجه أيضاً حيث يقول
في قوله تعالى: ألم نشرح لك صدرك، لا يدل على أنه تعالى خلق
فيه الإيمان، لأننا قد بينا أن شرح الصدر لا يفيد ظاهره ذلك وأن هذه
صفة لا تحصل للصدر بالإيمان، وإنما يقال على جهة المجاز بأن صدره
انشرح بالثقة إذا تبينه، وظهر له صحته، وزال عنه الريب والشك (٢)

فقد شبه تبين الشيء وظهور صحته وزوال الريب والشك عنه
بالانشرح، ثم استعير المشبه به المشبه.

٨ - وقد رأى القاضي في كلمة «حرف» أن حقيقتها غير مراده

فيقال: د و ر عسما قيل في قوله تعالى: د و ر من الناس من يعبد الله على
حرف (١) كما المصنوع من ذلك ولا يعرف ذلك في اللغة؟ نعم ما بيننا وبينه
 وجوابنا: أن المناق يظهر العبادة ويبطن خلافها، فتشبه تطلق ظاهرها
 أمر من حرف لأن الحرف هو طرف الشيء، والمطلوب يحتاج إلى العبادة، أن
 يظهر بظاهرها، فلهذا أظهر المناق ذلك من أحد الوجهين، ووصفه
 تعالى بذلك، ولذلك قال بقوله وقال: أصابه خير، لطمأن به وإن أصابته
 فتنة لعل عليه وجهه فتسير، لذا فبأنه لا خيرة لهم علينا الخ من التشبيه
 يتلخ من اللفظ احتمالا قبله خلق الكلام (٢). رابعة: د و ر عسما

وهنا بين القاضي بلاغة المجاز وجمل الدلالة عن طريق هذه الصورة
 اللغوية أقوى منها عن طريق حقائق الكلام، بما يدل على أنه يريد المجاز
 بالاستعارة، وقد ذكر الشيبه الذي تبنى عليه الاستعارة. اللفظ
 ٩ - كما رأى في كلمة التحريم، أن الحقيقة غير مقصودة فقال:
 وقوله تعالى: د و ر منا غلبة المراضع من قبل (٣) المراد به: العرف
 والمنع لا التحريم في الحقيقة، وذلك كقوله تعالى في أهل النار: وإن الله
حرمهما على الكافرين (٤) فليس لأحد أن يطن بذلك، وكقوله تعالى:
د و حرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون (٥).

وقد شبه العرف والمنع بالتحريم، ثم استعير التحريم للعرف والمنع
 على طريق الاستعارة، وقد نص الومخري (٦) على الاستعارة في تلك
 الآية، وفي صريح القاضي ما يدل عليها حيث جعل التحريم، في مقابل
 الحقيقة، بما يدل على قصده المجاز بالاستعارة.

(١) الحج آية: ١١
 (٢) القصص آية: ١٢
 (٣) الأنبياء آية: ٩٥، التنزيه ص ٣٠٨
 (٤) الأعراف آية: ٥٠
 (٥) الكهف آية: ٢، ص ٣١١
 (٦) التنزيه ص ٢٧٠

١٠ - وقد جعل كلمة العذاب الأدنى ، مجازاً فقال : «ومنى قيل ما معنى قوله تعالى : «ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون» (١) .

وجوابنا : أن المراد ما جملة من الآلام لمكى يصلحوا ، فسماء عذاباً مجازاً (٢) فقد شبه القاضى ما جملة الله للكفار من الآلام - كهميمتهم فى بدر مثلاً - بالعذاب الأدنى ، على طريق الاستعارة .

١١ - كما أطلق المجاز على كلمة «التعجب» ، فقال : « وربما قيل فى قوله تعالى : «بل عجب» ويسمونه (٣) وأنه قرئ بالضم ، وذلك يوجب جواز التعجب على الله تعالى .

وجوابنا : أن المراد : قل يا محمد بل عجب ، وبعد أن يخرج به على المجاز بالحذف ، قال : «ويحتمل أن يكون المراد : استنكاره تعالى لذلك الأمر فأجرى عليه هذا اللفظ مجازاً» (٤) .

شبه استنكاره تعالى لعظم خلائقه وكثرتها بالتعجب ، ثم استعمل التعجب للمشبه مجازاً ، على سبيل الاستعارة .

١٢ - وقد أورد كلمة «المتين» مراداً بها المجاز فقال : «وقوله تعالى : «إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين» (٥) .

والمراد بذلك عبيدنا : أنه أقوى على الأمور قادر عليها ، ولا يجوز أن يمنع ما نفع منها . وعلى هذا الجواب المجاز وصف نفسه بأنه متين ،

لما تكلف للدين من الصلابة من الجسم يكون أقوى من غير وفلما أراد تعالى المبالغة لنفسه فى الوصف بالقوة قال : «هذا القول» (٦) .

(٢) التنزيل من ٣٣

(٤) التنزيل من ٣٣

(٥) التنزيل من ٣٣

(١) السجدة آية ٢٦

(٣) الصافات آية ٢٤

(٥) الأذيات آية ٢٤

قد وجه الآية على أن المراد تشبيه قدرة الله على الأمور وقوته عليها بحيث لا يجوز أن يمنعه منها مانع بالمتين ، ثم استعير المشبه به للمشبه ، وقد وضع القاضى أن الاستعمال المجازى أقوى في المبالغة وأبلغ في نسبة وصف القوة إليه تعالى . وبذلك بين السر في بلاغة المجاز عن الحقيقة .

١٣ — وأنى بكلمة الضحك والبكاء ، مراداً بهما غير الحقيقة . فقال : وربما قالوا أن قوله تعالى : « وأنه هو أضحك وأبكى » (١) يدل على أن أطفالنا مخلوقة لله تعالى .

وما أجاب به . أنه قال : قيل : إن المراد بقوله : « أضحك » ، أنه أنعم على أهل الثواب بالجنة والثواب . « وأبكى » ، أنه عاقب أهل النار واستذلوا على ذلك بقوله تعالى : « ثم يجزأ الجزأه الأولى » ، وأن إلى ربك المنتهى ، وأنه هو أضحك وأبكى ، وذلك لا يليق إلا بلمر الآخرة . فشبه ما ينالهم من التعميم والسرور بالضحك ، وما ينالهم من العقاب بالبكاء . (٢)

فالضحك والبكاء استعارة وقد أجرى التشبيه في الآية وهو أصل للاستعارة .

١٤ — كما قصد القاضى من كلمة « تفرغ » ، في قوله تعالى : « تستفرغ لكم أيها السفلان » ، غير الحقيقة فقال : « وأما تعلق المشبه بقوله تعالى : « كل يوم هو في شأن » ، بقوله : « تستفرغ لكم أيها السفلان » (٣) في أن الفراغ والتفعل لا يجوز أن لا على الأجسام ، وهي التي يجوز عليها الشان فقولاً : « أنه تعالى جسم لا يصح ذلك عليه » .

فأما الفراغ فإنه لا يجوز إلا على من يجوز عليه التفعل ، ومعنى حمل

(١) النجم آية : ٤٣
(٢) التزييد من ٤٠٦
(٣) الرحمن آية : ٢١

الكلام على حقيقة الأمر فهم القول سبحانه تعالى يقول ما لا يفعل في نفسه
فيستعمل بها ويمتعه ذلك من غيره من الأفعال، وكذلك لا يراد بكلمة منظم.
فالمراد بالآية التهديد دون وصفت الله بالفراخ لأن هذه اللفظة قد مجزأت
العادة فيها بمنزلة، لأن العامل منها قد يقرن بغيره، فالمراد من ذلك إذا أراد
أن يهدده ويؤذنه في أمر يعلمه، ولو لا أن المجرم قد علمه بل هو واجب أن يكون
تعالى في حال هذا الخطي كان مشغولاً عن هؤلاء المجرمين الذين قد ترك أن
يفرغ له، وكان لا يمكنه أن يفعله في الحال، وذلك مما لا يريد أن يكون له.
هذا فالقاصد يرى أن تهديدهم وتوبيخهم بالقتل عند قصد الفعل هو عزمه
على الأمر بشدة ذلك بالفراخ للأمور، ولا عذر في الاشتغال بغيره، ولا يستدل
على ذلك بالعرف والكلام الذي يجزى على اتفاق القربلاء وقد بينت تلك
الاستحالة صاحبها للبحث في (٤) راجعاً إلى ما في هذا من حيث الشك
فيها، وبطلان الإرساء في هذه الآية أمر إكثابها غير الحقيقة فقال:
والجبال أرساء، (٥) فهو تشبيه بأرساء السفن إذا استقرت، فالمراد

أنه وتفيها في أمانها لا تزل ولا تحول، (٦) هذا هو المقصود.
١٦ - وقد ذكر القاضى هنا كلمتين خرجتا على معناهما الحقيقي فقال:
حور بما قيل في قوله تعالى: إذا رأيتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً (٧)
كيف يصح ذلك في النار حتى توصف بأنها تراه وهي جاد، وحتى توصف
بأن لها تغيظاً وزفيراً، وذلك لا يصح إلا في الحي الذي يقتاض بما يرى؟
وجوابنا: أن المراد بذلك التمثيل دون التحقيق فمن يقرب من الشيء
يقال: يراه، وقد يشبه صوت النار عند التلطف بالزفير الذي يظهر من
المفتاض، ويحتمل أنه تعالى ذكر إذا رأيتهم وأراد خزنة جهنم فإنهم
يقتاضون فيكون لهم من الزفير بعد علمهم بما يقتضى ظهور ذلك (٨).

(١) التعلية ص ٦٣٨ (٢) ج ٤ ص ٣٥٢ (٣) النوازل آية: ٣٢
(٤) التتبع ص ٤٤٨ (٥) الفرقان آية: ١٢ (٦) التتبع ص ٢٩٠

فقد جعل القاضى فى هذه الآية موطنين من مواطن المجاز : الأول فى : « رأيتهم » فقد شبه قرب المشركين من النار بالرؤية ، لأن من يقرب من الشيء يقال : يراه ، الثانى فى : « التغيظ والزفير » شبه صوت النار عند التلهف بالزفير الذى يظهر من الغمط ، ثم استعير فى كل منهما المشبه به للمشبه .

والتوجيه الآخر للآية جعله من المجاز بالحذف إذ جعل الرؤية للخرقة وليس لجهنم ، على تقدير : رأيت خورقة النار المشركين .

١٧ — وربما قيل فى قوله تعالى : « ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله »^(١) كيف يصح الكفر بالإيمان وإنما يكفر المرء بالله تعالى ؟ وجوابنا : أن المراد جحد الإيمان فإن من جحده قد غطاه . فشبّه ذلك بالكفر الذى هو التغطية كما يقال : يكفر بالسلاح ، وعلى هذا الوجه قال تعالى فى آية آل عمران : « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين »^(٢) ويقال : إن فلانا كفر بالصلاة وكفر بالنبي ، والمراد ماقدماه ، ولكنه لا يطلق ذلك إلا فى جحد هذه الشرائع أو الجهل بها^(٣) . فقد شبه جحد الشرائع أو الجهل بها بالكفر ، ثم استعير المشبه به للمشبه ، وقد جعل هذا الفعل « يكفر » استعارة بشرط أن يكون فى جحد الشريعة أو الجهل بها فقط .

١٨ — وقد ذكر القاضى « الهسم » وأراد منه الاشتباه على المجاز فقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على جواز المعاصى العظيمة على الأنبياء عليهم السلام . وعلى أن يوقعهم فيها ويصرفهم عنها بحسب ما يريد ويشاء ، فقال : « ولقد كُفِّرَتْ عَنْهُمْ بِمَا سَلَوْا أَنْ رَأَى بُرْهَانُ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ »^(٤) .

(١) المائدة آية ٥ (٢) آل عمران ٩٧ (٣) التنزيل ١١٠ (٤) يوسف آية ٢٤

وبما قال في الجواب : وقد قال أبو علي رضي الله عنه : المراد بالآية أنه اشتهى ما دعت إليه ، كما اشتته ما أرادته منه ، وقد تسمى الشهوة هما لذلك يقول القائل في الذي يشتهيه إن هذا من همى كما يقول فيما يريد به ويعزم عليه ، فيجب حمل الكلام على الشهوة تنزيهاً للأنبياء عن الفاحشة ودل على أنه المراد بقوله : كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء .

وسائر ما ذكره تعالى من تنزيه يوسف عليه السلام في السورة يدل على ما قلناه ، لأنه تعالى وصفه بأنه يجتنبه وهذه صفة من لا يعزم على الفواحش .

ووصفه بأنه من عباده المخلصين وذلك أيضاً لا يليق به الإقدام على العزم على الزنا .

وخبر عن النسوة أنهن قلن : دحاش الله ما علمنا عليه من سوء ، ولو كان قد عزم وقعد مقعد الزنا لم يصح ذلك ، وحكى عنها أنها راودته عن نفسه وأنه لمن الصادقين ، وكل ذلك يدل على ما قلناه ، (١) .

فقد جعل المراد من دهم ، الاشتناء على طريق المجاز ، والقاضى وإن لم ينص على مجازيته فقد نص عليه تلميذه الشريف المرتضى (٢) - كما سنتكلم عن ذلك في الفصل الخاص بتأثره به - وقد ذكر القاضى الحكمة في نقل الكلمة من الحقيقة إلى المجاز ، وهو تنزيه يوسف عليه السلام من الوقوع في الفاحشة .

١٩ - وفي الحديث المسند إلى أنس بن مالك أن رسول الله - ﷺ - قال : دمن حفظ لسانه ستر الله عليه عورته ، ومن كف غضبه كف الله تعالى عنه عذابه ، ومن اعتذر إلى الله تعالى قبل معذرتة .

قال قاضي القضاة : ... وأراد بالاعتذار التوبة توسعا ، لأن لفظة الاعتذار إنما تذكر بين العباد لأن بعضهم لا يعرف باطن بعض والله تعالى يعلم السر وأخفى ، فإنما يذكر فيه ذلك ويراد التوبة (١) .

وبهذا نرى أن القاضي عبد الجبار ميز صور الاستعارة وقد أطلق عليها إما التوسع في اللغة ، أو التمثيل ، أو المجاز ، أو يوجه الآية ويفسرها وفي خلال تفسيره يصرح بالتشبيه - وهو ما تقوم عليه الاستعارة - وقد يقدر المشبه المحذوف دون أن يصرح بلفظ التشبيه .

والعجيب أنه لم يطلق على أية صورة اسم الاستعارة ، لأن همه كان تأويل الآيات المشتبهة ، وتوجيهها وجهة تدفع عنها الطعن ، وتخلصها من الشبهة ، وحين يصل إلى هذا الحد فقد أَرْضَى ربه ، وقام بحق الدفاع عن دينه ، ولم يَدْرُ بخلافه أن يضع لتوجيهاته تلك وتفسيراته هذه التسمية الاصطلاحية ، وهي الاستعارة .

٣ - صور الاستعارة التهكمية عند القاضي :

لعل هذا العنوان يثير العجب فهذه التسمية الاصطلاحية الشائعة بيننا تسمية متأخرة عن عصر القاضي عبد الجبار قطعا ، فقد وضع اصطلاحها الرازي وسماها دُعَادِيَّة (٢) ولكن القاضي في تأويله لبعض الآيات عرض لها وفسرها بما لا يدع لمن بعده سوى إطلاق التسمية ، ويكفي القاضي عبد الجبار فخرا أنه دل عليها ، ومثل لها ، وجعلها ثمرة قرينة الجنى ، دانية المثال لمن بعده .

(١) أمالي القاضي ورقة ٢١٥ ، ٢١٦ (٢) البلاغة تطوُّر وتاريخ ص ٢٨٢ ، نهاية الإيجاز ص ٩٨

ونقرأ سوراً هذه الآيات ونحكم . قال :

١ — « وربما قيل في قوله تعالى : « إن الذين كفروا وظلموا لم يكن ليعفّر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم » (١) كيف يصح أن يهديهم إلى طريق جهنم والهداية لا تكون إلا في المنافع ؟

وجوابنا : أن ذلك مجاز فشيء ذلك بالهداية إلى الثواب لما كان طريقاً إليها ، (٢) . وقال في كتابه الآخر في نفس الآية : « والمراد بهذه الآية أنه لا يهديهم مع كفرهم طريق الجنة ، ثم حقق أنه يعاقبهم فقال : « إلا طريق جهنم » ، وقد بينا أن استعمال « الهدى » في الطريق ، وفي البيان يتعارف ، وبيننا أنه إذا استعمل في الطريق فإنما يستعمل في الحقيقة فيما يؤديه إلى المنافع ، لكنه تعالى جرى على طريقته في الخطاب فاتسع به في طريق النار ، لما كان موصلاً إلى الغرض المراد فيهم ، (٣) .

وقد وجه القاضى الآية كما يفهم من قوله على أنه قد شبه سوقهم بعنف إلى جهنم بالهداية على سبيل المجاز والتهكم ، وجرى هذا على طريقهم في الخطاب ، واتساعهم في اللغة ، لأن الهداية بمعناها الحقيقي الدلالة إلى المنافع كطريق الجنة ، فاتسع به في طريق النار .

٢ — وهناك صورة أخرى من هذا النوع ومحمولة على تلك ، وقد قام القاضى يبحث لطيف مفيد لمعنى الهدى والضلال وتقصى معانيهما في القرآن الكريم فقال : « إن الهدى بمعنى الدلالة كثير في القرآن ، واستشهد بعده آيات منها : « هدى للناس » ، (٤) ، « وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » ، (٥) ، ولا يراد بذلك إلا كونه دلالة وبياناً .

(٢) التنزيل من ١٠٨ .

(١) النساء : ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٣) المتشابه من ٢١٥ . (٤) البقرة : ١٨٥ . (٥) يوسف : ١١١ .

ويعني الثواب واستشهد بآيات منها: والذين قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ ، سيديهم ويُصْلِحُ بالهم (١) ، المراد به الثواب ، ومنها : وإن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يُنْزِلُهُم رَبُّهُمْ بِرِيشِهِمُ الْيَمِينِ يُخْرِجُهُم مِّن تَحْتِهَا الأنهار في جنَّاتِ النعيم ، (٢) فبين أن الهدى المراد منه الثواب .

وقد يراد بالهدى أن يسلك به طريق الجنة والمنفعة وهو الذي أراده تعالى بقوله : اهدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ د على أحد التأويلين . لأن المراد : اسلك بنا طريق الجنة .

وقد ذكر تعالى ذلك في طريق الجحيم على جهة التشبيه فقال : فاهدوهم إلى صِرَاطِ الْجَحِيمِ ، (٣) وقال عز وجل في وصف الكفار : وإن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم . فبين أنهم مع كفرهم وظلمهم لا يأخذ بهم في طريق الجنة ثم بين أنه يسلك بهم طريق الجحيم ، (٤) .

فقد شبه سوقهم إلى جهنم بالهداية على طريق التشبيه والمجاز كالأية السابقة .

٣ - وقال : دَقَّوْا : ثم ذكر ما يدل على أنه تعالى فعل في المؤمنين الهزيمة يوم أحد ، فقال : دَفَأْنَا بِكُمْ غَمًّا بَغْماً ، (٥) .

والجواب عن ذلك : أن هذا الكلام لا ظاهر له ، إنما يدل على أنه تعالى ألحقهم غمًّا بغم ، وليس للأفعال فيه ذكر ، وتسمية الغم لثابة مجازاً فيما يعلم بالتعارف ، وقوله تعالى : دَغَمَّا بَغْماً ، لا بد فيه من اتساع ، وما هذا حاله لا يصح التعلق بظاهره .

(٢) يونس آية : ٩ .

(١) محمد آية : ٤ ، ٥ .

(٥) آل عمران آية ١٥٣ .

(٤) المتشابهه ص ٦٣

(٣) الصافات آية ٢٣

والمراد بذلك : أنه تعالى ألحق قلوبهم غما بعد غم ، وكرر ذلك عنهم عند فشلهم ومعصيتهم ، لأنه تعالى إنما يضمن لهم النصر بشرط استمرارهم على الطاعة ، فلما خالف بعضهم أمر الرسول - ﷺ - رغبة في الغنائم ألحقهم الغموم لما علم من الصلاح ، ولما تكررت الغموم وعاقب بعضها بعضا جاز أن يقول : د غمّا بغم ، وأراد غما مع غم وبعد غم . . . (١) .

والمقصود من ذلك أنه قد شبهت المجازاة بالإثابة على جهة المجاز ، ثم استعيرت الإثابة للمجازاة على سبيل التهكم .

وبهذا نرى أن عبد الجبار أشار إلى موضع الاستعارة في الكلام ، وموطن التجوز في الآيات ، كما نص أن ذلك مجاز مشهور متعارف . وهو ما عرف بالاستعارة التهكمية .

* * *

٤ - صور الاستعارة في الحرف عند القاضى :

وقد يكون عجبنا من هذا العنوان في وزن عجبنا من العنوان السابق ، بل ولعله يكون أشد إعجابا وأكثر استغرابا ، فالاستعارة في الحرف تسمية حديثة جرى عليها البلاغيون في العصور المتأخرة ، ولكن القاضى عبد الجبار في تفسيره عرض لها ووضحها وعلل لها ، وضرب لها الأمثلة وأكثر من الشواهد ، والعجب أن من أخذوا عنه أغفلوا اسمه وأهملوا ذكره ، ولم يذكروه في عداد من أخذوا عنهم واستفادوا منهم ، مع أنه علم لا ينكر ، وسنرى من خلال تحليله وتوجيهه أن من أتوا بعده وأفادوا في بيانها وتوضيحها لم يأتوا بجديد ، وإنما كانوا مقلدين وناقلين فثلا يقول القاضى :

١ - د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد من الكفار الزيادة

في الكفر فقال: ولا يخسبون الذين كفروا وإنما تُسمى لهم خير لأنفسهم،
إنما تُسمى لهم ليزدادوا إثماً، (١) وكما يدل قوله: وما خلقتُ
الجن والإنس إلا ليعبدون، (٢)، على أنه أراد من جميعهم العبادة فكذلك
هذا يدل على أنه أراد زيادة الكفر.

والجواب عن ذلك: أن ظاهره يدل على أنه أراد الكفر، وإنما يدل
على أنه أراد العقوبة.

وبعد، فإن هذه اللفظة قد يراد بها العاقبة، كما تدخل بمعنى دكي،

في الكلام، وقد قال تعالى: فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً
وحزناً، (٣) لأنه تعالى لو مد لهم في العمر لأجل ذلك لكان ظالماً،
لأنه أراد أن يكفروا ويدخلوا النار، وكيف يصح ذلك وهو يُرغَّب
في الإيمان بكل وجه الترغيب، ويزجر عن الكفر بكل وجه الزجر؟
والمراد بالآية: أن حال الكفار فيما اختاروه في عمرهم ليس بخير لهم
من حال المؤمنين الذين ثبتوا على الجهاد، لأن من نافق وثبط عن الجهاد
ليس حاله كحال من ثبت عليه ورغب فيه، ثم قال من بعد: وإنما نمد لهم
في العمر، وإن علمنا أنهم يستمرون على الكفر، لكي يصلحوا، لأن
الآية واردة في باب الجهاد، فيجب أن تكون محمولة على ما قلناه (٤).

فتفسير القاضى لهذه الآية ينطبق تماماً على ماسمى فيما بعد وعرفه
المتأخرون بالاستعارة في الحرف، فقد قدر القاضى أن اللام، للتعليل
ولكن التعليل فيها وارد على طريق العاقبة دون الحقيقة، لأنه لم يكن
الإملاء لهم لزيادة الإثم والعقاب وإنما الإملاء كان للصالح، غير أن زيادة
الإثم والعقاب لما كان نتيجة للإملاء شبه بالصالح — وهو الذى يفعل

(١) آل عمران آية ١٧٨

(٢) الذاريات آية: ٥٦

(٣) القصص آية ٧

(٤) المنتشبه من ١٧٤

الإملاء لأجله -- ولو أن الكلام كان على الحقيقة لقال : « ولا يحسن » الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم لكي يصلحوا » وحينذاك تكون اللام مستعملة في معناها الحقيقي ولكن الذي حدث خلاف ذلك حيث رتب ازدياد الإثم والعقاب على الإملاء ، وبذلك صارت اللام مستعملة في غير ما وضعت له .

ولجراؤها على طريقة المتأخرين يكون كالآتي : شبه الإثم والعقاب المترتب على الإملاء في الواقع بالعلة الحقيقية التي هي الصلاح ، بجامع مطلق ترتب شيء على شيء ، وتبعاً لهذا التشبيه استعيرت اللام من معناها الحقيقي وهو ترتب العلة الحقيقية على الإملاء لترتب غير العلة الحقيقية عليه ، على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية . والقرينة دخول اللام على ازدياد الإثم .

٢ - وقد ذكر القاضي عدة آيات وفيها هذا المعنى ونفس التوجيه يمثل هذا الإيضاح ، موضحاً مرة وموجزاً أخرى اعتماداً على ما وضح من قبل ، فنلا يقول القاضي :

« ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى يريد المكرمين بقدر عليه ، فقال : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرمين ليمكروا فيها ، » (١) .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى أراد أن عاقبة أمرهم أن يمسكروا في القرى التي أسكنهم الله تعالى فيها ، كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ، » وكقول الشاعر :

وأمُّ سمالكٍ فلا تجزعي فللموت ما تلد الوالدة

ولا يجوز أن يكون تعالى يجعلهم أكابر ليمكروا ويعصوا ، وقد قال تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، » . . . (٢) .

(١) الأنعام آية : ١٢٣

(٢) المشابه من ٢٦١

وقال في كتابه شرح الأصول الخمسة في هذه الآية بما لا يخرج عن هذا، ولكنه استشهد بعدة آيات من الشعر جاءت فيها اللام المعاقبة ليؤكدها ذهب إليه، من ذلك قول الشاعر:

له ملكٌ ينادى كلَّ يومٍ - لدُّوا للموت وابنوا للخراب
وقال آخر: وللموت تغذوا والودادُ سخالها

كما لخرابِ الدهر تُبني المساكن^(١)

وقال آخر: أمواتنا لذوى الميراث نجمعها

ودورنا لخرابِ الدهر ننبهها

ويقال في المثل: رُبَّ ساع لقاعد آكل غير حامد.

ويوضح هذه الجملة أن الآية وردت مورد الذم ولا يستحق أحد الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق بين دلالة العقل ولا يناقض قوله: وما خلقتُ الجن والإنس إلا ليعبدون، ...،^(٢)

٣ - ومثل ذلك هذه الآية أيضاً، حيث قال:

«قلوا: ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه خلق الكفار للجهنم وللکفر وأنه أراد بهم ذلك، فقال: «ولقد ذرانا للجهنم كثيراً من الجن والإنس»^(٣) ثم حقق ذلك بقوله: «لهم قلوب لا يفقهون بها»، فبين أنه جعلهم بحيث لا يفقهون ولا يبصرون ولا يسمعون.

والجواب عن ذلك: أن ظاهره يقتضي أنه خلقهم وأراد بهم جهنم لأنه المراد المذكور في الكلام. وقد علمنا أن ذلك لا يدل على أنه أراد الكفر وسائر ما يستوجب به جهنم، فظاهره لا يدل على ما قالوه.

(١) السفلة: ولله الفهم ساعة وضعه ذكراً كان أو أنثى والجمع سخال، سخيلاً.

(٢) الأعراف آية: ١٧٩

(٣) نرح الأصول الخمسة ص ٤٦٥

وبين ما نقوله في ذلك أن قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات : ٥٦) لا بد معه أن يقدر فيه حذف ليستقيم الكلام وهو : « وما خلقت الجن والإنس ، — وما أمرتهم بالطاعة وكلفتهم — إلا ليعبدون ، لأن بنفس الخلق لا يصح تكليف العبادة ، ومتى قرر ذلك حسن أن يعلق به ليعبدون ، فإذا قرر مثله فيما ذكره لم يصح ، لأنه لو قال تعالى : ولقد ذرأنا الخلق وأمرناهم بمجانبة الكفر وزجرناهم عنه لجهنم لتناقض القول ، لأن ما تقدم يقتضى أنه خلقهم — لا للجهنم ، والثاني يقتضى أنه خلقهم لها ، وهذا في التناقض كما نرى .

فيجب أن يحمل الكلام على أن المراد به العاقبة فكأنه قال : ولقد ذرأناهم والمعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم . وهذا كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » من حيث كان ذلك هو العاقبة وإن كانوا إنما التقطوه ليفرحوا به ويسروا ، وهذا ظاهر في اللغة والشعر ،^(١) . وقد سبق بيان هذا الظاهر في اللغة والشعر في كتابه « شرح الأصول » في الآية السابقة .

٤ — ومثل ذلك أيضا قول الله تعالى ، يقول القاضى فيه :
« قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يضل الكفار عن الحق ويفيض عليهم النعم لكي يضلوا ، فقال : « وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملائه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك »^(٢) .
وقد احتج القاضى على القوم وبرهن بوجوه عقلية على أن الظاهر غير مراد كما بين ضرورة وجوب التأويل ، فقال : لو لم تناول الحل على أنه أراد الضلال منهم ، وذلك لا يصح عقلا وسما لأنه تعالى دعاهم إلى خلافه

ولقد قال تعالى : « ولقد أخذنا آلَ فرعونَ بالسَّنينَ ونقص من الثمراتِ لعلمهم يذكرون »^(١) ، فبين أنه أراد منهم خلاف الضلال ، وقال لموسى وهارون : « فقولاً له قولاً ليسناً لعله يتذكر أو يخشى »^(٢) ، فبين أنه لا يريد منهم إلا التذكر والخشية وذلك لا يطابق إرادة الضلال منهم بل يناقض ذلك وينافيه .

قال رحمه الله — يقصد أبا علي — ولئن جاز أن يعطيهم الزينة والأموال لكي يضلوا ، ليجوز أن يبعث إليهم الأنبياء ليدعوهم إلى الضلال ، وذلك يوجب زوال الثقة بالكتاب والسنة والدلائل والنبوات . وبعد أن بين ضرورة التأويل أجاب عن هذا الزعم بعدة إجابات ، وكل وجه منها يدخل في باب من أبواب البلاغة .

الأول : أن المراد بالآية عند أبي علي رضى الله عنه : أنه أعطاهم الزينة والأموال لئلا يضلوا تخذف عن الكلام لفظة (أن)^(٣) وهذا كقوله « بين الله لكم أن تَضلوا »^(٤) إلى ما شاكله .

الثاني : أن المراد الإنكار لأن يعطيهم الأموال في الدنيا لكي يضلوا . فهو خبر يراد منه الإنكار .

الثالث : أن المراد به الاستفهام وإن حذف حرف الاستفهام عنه لما في الكلام من الدلالة عليه ، فكأنه عليه السلام قال : « يارب أعطيتهم الأموال والزينة والأموال في الدنيا ليضلوا عن سبيلك ؟ »

وأراد به نفي أن يكون ذلك لهذا الوجه كما قال تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذوني وأئمي إلهين من دون الله »^(٥) وإرادته الإنكار لذلك دون الاستفهام في الحقيقة .

(٢) خه : ٤٤

(٤) النساء : ١٧٦

(١) الأعراف ١٣٠

(٣) لها في الأصل « ألا »

(٥) المائدة : ١١٦

وقد قيل في تأويله — وهو موطن الشاهد — أن المراد باللام : العاقبة .
فكأنه قال : آتيتهم الزينة والأموال وأنت ظالم بأن مصيرهم إلى الضلال
عن سبيلك والاستمرار على الكفر ، ولكل واحد من هذه الوجوه مجال
في طريقة اللغة فلا يصح تعلق القوم بالآية (١) .

وفي كتابه التنزيه يقول : د فغنى قوله : ليُضلوا عن سبيلك ، أن
عاقبتهم ذلك كقوله : د فالتَّقَطُّهُ آلُ فرعون ، ون ليكون لهم عدواً
وحزناً ، (٢) .

٥ — وقال في قوله تعالى : د وكذلك جعلنا لكل نبيّ عدواً شياطينَ
الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زُخْرُفَ القول غروراً ، ولو شاء
ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ، ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون
بالآخرة ، (٣) .

قال القاسمي في هذه الآية : د ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون
بالآخرة ، إن رجع إلى أول الكلام فمحمول على العاقبة ، وإن رجع إلى
قوله : د يوحى بعضهم إلى بعض ، فمحمول على الحقيقة (٤) .

٦ — وكذلك كان من توجيهاته لهذه الآية على أنها للعاقبة ، فقال :
د قالوا : قد قال تعالى : ، الله يستهزئُ بهم ويمدّهم في طغيانهم
يغمهون ، (٥) فذكر أن الطغيان من فعله تعالى فيهم وأضاف الاستهزاء
إلى نفسه ، وكل ذلك بين ما نقوله : من أنه يخلق هذه الأفعال فيهم .
والجواب عن إضافة الاستهزاء إلى نفسه سيأتى له مكانه في الرسالة
إن شاء الله تعالى .

(٢) التنزيه ص ١٧٨ .

(١) المتشابه ص ٣٦٦ .

(٤) المتشابه ص ٢٦٠ .

(٣) الأنعام آية : ١١٢ ، ١١٣ .

(٥) البقرة آية : ١٥٠ .

وأما قوله : « ويمدّم في طغيانهم يعمهون » ، فليس في ظاهر قوله « ويمدّم » ، أن الطغيان من فعله فيهم ، وإنما أراد أن يمدّم في العمر نعمة منه عليهم ، لكي يستدركوا ما فاتهم فيتوبوا ، ومع ذلك فهم يعمهون في طغيانهم ولا يزدادون إلا شرا ، فالذي يضاف إليه هو المد في العمر ، والطغيان والعمه إليهم يضاف على ما بيناه .

ثم يستطرد فيذكر الوجه الثالث في الآية - وهو المراد - فيقول : « وقد قيل إنه وصفهم بذلك على العاقبة فكأنه قال : « ويمدّم والمعلوم من حالهم أنهم في طغيانهم يعمهون » (١) .

٧ - وآية القصص التي يجعلها مقياسا ، ويرد كل آية تكون بمثابة لها في التوجيه إليها ، لم يعرض لها في كتابه ، متشابه القرآن ، وإنما عرض لها في كتابه ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، فقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » وكيف يصح ذلك مع قول امرأة فرعون : « قرة عين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً » ؟

وجوابنا : أن المراد بقوله تعالى : « ليكون لهم عدواً وحزناً » ، العاقبة ، والمراد بقوله تعالى : « قرة عين لي ولك » ، ما دعاهم إلى التقاطه . وقد ثبت أن هذه اللفظة قد يراد بها المآل وما يقصد إليه ، كقول القائل في المرضعة والوالدة إنها ربي ولدها لكي تنتفع به ويبقى لها ، وقد يقال : مرضعة للموت إذا كان هذا هو العاقبة وعلى هذا الوجه قال الشاعر :

وأم سماك فلا تجزعي فلبوت ما علت والودة (٢)

٨ - وعلى هذا النهج ونفس التوجيه قال القاضي : « وربما قيل في قوله تعالى : « وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة » (٣) ، كيف يصح مع

(٢) التنزيه ص ٣٠٨ .

(١) المتشابه ص ٥٦ - ٥٨ .

(٣) المدثر آية : ٣١ .

مع فضلهم أن يجعلهم أصحاب النار؟ وكيف يصح قوله تعالى : « وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ، وأى تعلق لعدتهم بافتتان الكفار ؟

وجوابنا : أن المراد المولكون بعذاب أهل النار لأنهم يضافون إلى النار بأنهم أصحابها .

ومعنى قوله : « وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ، أن المعلوم من كثرة عددهم أنه أقرب إلى غمهم وحسرتهم ، وكل ذلك بعث من الله تعالى على الطاعة وزجر عن المعصية ، فلذلك قال تعالى : « لست تسيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً » وقوله تعالى من بعد « ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا » قالوا فيه : كيف يصح أن يجعل تعالى لهم عدة لهذا الوجه الذي يقبح فهم فعله ؟

وجوابنا : أن هذه اللام لام العاقبة ، (١) .

* * *

ففي تلك الآيات العديدة التي أتى بها القاضى مبيناً فيها أن اللام للعاقبة أو الصيرورة ، أو المآل ، وجاعلا العاقبة ، في مقابلة الحقيقة ، ولا يقابل الحقيقة سوى المجاز ، فاستعمال اللام في العاقبة ، أو الصيرورة خروج لهذا الحرف عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازى له ؛ وقد بين أن هذه عادة العرب في لغتهم وطريقتهم في شعرهم ، وضرب الأمثلة والشواهد لذلك . وهذا هو ما سماه المتأخرون بالاستعارة في الحرف ولا فضل لهم إلا إطلاق التسمية على هذا النوع وإجراء مراسيم الاستعارة الاصطلاحية على ما هو مشهور في كتبهم .

* * *

٥ - صور التمثيل عند القاضى :

عرض القاضى لما سماه التمثيل تارة ، والمثل تارة أخرى ، ومرة التشبيه ، وطوراً يهمل التسمية معتمداً على وضوح البيان وظهور التوجيه ، وهذا ما اصطاح عليه المتأخرون بتسميته « الاستعارة التمثيلية » . وإطلاق التمثيل أو المثل لم يكن مقصوراً فى العصور المتقدمة على الاستعارة التمثيلية بل ظل مختلطاً حتى عند الزمخشري نفسه فى عصره المتأخر ، فقد أطلق الزمخشري « المثل » على التشبيه فى قوله تعالى : « كأنهم جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ، الجراد مثل فى الكثرة والتوج (١) » .

وأطلقه على الاستعارة فى المفرد فى قوله تعالى : « وما يَسْتَوِى الأعمى والبصير » ، ضرب الأعمى والبصير مثلاً للمحسن والمسيء (٢) .

وأطلقه على الاستعارة بالكناية فى قوله تعالى : « ولما سَكَتَ عَنْ موسى الغَضَبُ » ، فقال : هذا مثل كأن الغضب كان يغريه على ما فعل (٣) . وأطلقه على الكناية فى قوله تعالى : « إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّهُمْ مَافِى الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » ، وهذا تمثيل للزوم العذاب لهم وأنه لا سبيل لهم إلى النجاة بوجه (٤) .

ويطلقه على الكلام الوارد على سبيل الفرض والتمثيل ، يقول فى قوله تعالى : « قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ » ، وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لفرض وهو المبالغة فى نفي الولد (٥) .

(١) للكشاف ج ٤ ص ٣٤٤ ، القمر : ٧

(٢) الكشاف ج ٤ ص ١٣٦ ، الزمر : ٥٨

(٣) الكشاف ج ٢ ص ١٢٨ ، الأعراف : ١٥٤

(٤) الكشاف ج ١ ص ٤٨٨ ، المائدة : ٣٦

(٥) الكشاف ج ٤ ص ٢٠٩ ، الزخرف : ٨١

ولا شك أن هذا كله ليس من التمثيل الاصطلاحي الذي جمعه قسما من المجاز وقسما للاستعارة ، وإذا كان هذا حاصلًا من الرخمى وفي عصره الذى وضعت فيه كل معالم البلاغة أو تكاد ، فلا نعود باللائمة على القاضى عبد الجبار إذا حصل عنده خلط بين مصطلحات البلاغة وعدم التمييز بينها ، فقد سبق أنه أطلق على صور التشبيه التمثيل ، وأطلق على صور الاستعارة التمثيل ، وكل هذا منه انعكاس لما كان موجوداً من اضطراب فى مصطلحات البلاغة فى عصره .

* * *

ومن صور الاستعارة التمثيلية التى فى جملة « فإنما يقول » له : كُنْ فَيَكُونُ ، وما يشبهها . يقول القاضى :

١ - « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن كلامه قديم فقال : « يدبِعُ السموات والأرض وإذا قَضَىٰ أمرًا فإنما يقول له : كن فيكون » (١) فلو كان محدثاً لكان من جملة الأمر الذى قضاه وكان يجب أن يقول له : كن ، حتى يودى ذلك إلى ما لا نهاية له ، وبطلان ذلك يوجب أنه قديم ، وإذا صح فى بعض كلامه ذلك ، صح مثله فى سائرهِ . وبعد أن يستطرد فى الرد على مخالفيه وينتهى من حجة لبيدأ فى أخرى يقف عند موطن البلاغة فيقول : « وإنما أراد تعالى بهذا الكلام أن يبين أنه فى باب الاقتدار واستحالة المنع عليه ، بخلاف سائر القادرين الذين يحتاجون إلى زمان فى الأفعال ويصح عليهم المنع » ، فقال : يدبِعُ السموات والأرض ، يعنى مختزعهما لا على مثال سبق . فإذا قضى أمرًا فإنما يقول له : كن فيكون ، يعنى أنه يكون من دون تراخ ومعاناة ومشقة ، وأنه فى حدوثه بأيسر مدة بمنزلة قول القائل : « كن » .

والعرب قد تذكر القول وتريد به سرعة الاستجابة كما يقول قائلهم .

وقالت له العينان سمعا وطاعة

وكقول الشاعر: امتلاً الحوض وقال قطني

وكقوله : تُخْبِرُنِي الْعَيْنَانِ مَا الصَّدْرُ كَاتِمٌ

وقد قال تعالى في نظيره : « قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ » (١) وفي صفة

جهنم : « وَقُولُ : هَلْ مِنْ مَزِيدٍ » (٢) وهذا بين (٣) .

٢ — وفي كتابه « المعنى » : يقول : « قالوا : قد قال الله تعالى في

كتابه : « إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (٤) ، وإنما

قولنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون (٥) ، ثم يبسط حججهم في

قدم القرآن .

وفي مجال الرد عليهم يقول : « إن قوله تعالى : « أن يقول له كن

فيكون معناه : نكونه وزيد حدوثه فيكون ، ولا يبعد ولا يمتنع من

كونه ، وهذا نحو قول القائل : قال المطر فنزل وجاد ، وقال الفرس

فر كض ، وكقوله تعالى في السموات والأرض : « قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ » ،

بمعنى أنهما استجابتا له فيما يريد ، ونحو قول القائل : تُخْبِرُنِي الْعَيْنَانِ

مَا الصَّدْرُ كَاتِمٌ ، وقول الآخر : وقالت له العينان سمعا وطاعة .

وقوله : امتلاً الحوض وقال قطني سيلا رويداً قد ملأت بطنني

ولا يجوز أن يراد به إثبات قول في الحقيقة ... (٦) .

وقال القاضي في كتابه « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، في تلك الآية

السابقة « بَدِيعُ السَّمَوَاتِ ... الآية » .

(١) فصلت آية : ١١

(٢) المتشابه من ١٠٦

(٣) النحل آية : ٤٠

(٤) ق آية : ٣٠

(٥) يس آية : ٨٢

(٦) المعنى ج ٧ من ١٦٦

وعندنا أن المراد بذلك أنه إذا قضى أمراً يكونه ويفعله من غير منع ، وذكر هذا القول على وجه التوسع ، ومثل ذلك في اللغة كما قال الشاعر :
امتلاء الحوضُ وقال قطني ، والحوض لا يقول ، ولكن المراد أنه إذا امتلاء فحسبه من الماء ، وأراد تعالى بذلك : أن الأشياء لا تتعذر عليه كما تتعذر على سائر القادرين ^(١) .

فالقاضي في مثل هذه الآيات الكريكات يرى أن قضاء الأمر من جانب الله سبحانه يكون من دون تراخ ومعاناة ومشقة ، وأنه في حدوثه بأيسر مدة يشبه قول القائل : كن . وهذا ما سماه المتأخرون بالاستعارة التثيلية . وقد أشار إلا أن هذا التوجيه على جهة التوسع في اللغة وسيأتي مزيد من التصريح على أن هذا من قبيل التثيل ، أو المثل ، أو التشبيه .

٣ - وعلى هذا النهج ونفس التوجيه قال :

وفأما قوله تعالى : دُئِمَ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وللأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ^(٢) ، فالمراد أنه أراد منهما الانقياد لما يريد فاستجابا ، وذلك كقوله تعالى : إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ، ... وقد يقول القائل : أردت كذا وكذا ، فقالت نفسي : لا تفعل ... قال الشاعر : امتلاً الحوضُ وقال قطني ... وكل ذلك ظاهر في اللغة ، وإنما يلتبس على من يقل تأمله ^(٣) ،

٤ - وقال : وربما قيل في قوله تعالى : دُيُومَ نَقُولُ لِلْجَهَنَّمَ : هل امتلأت ؟ ونقول هل من مزيد ؟ ^(٤) كيف يصح مخاطبتها وهي جماد ؟

(٢) فصات آية : ١١

(٤) ق آية : ٣٠

(١) التنزيه ص ٣٤

(٣) التنزيه ص ٣٧٠

وجوابنا في ذلك : أن المراد نقول لخزنة جهنم وهذا كقوله :
 « واسأل القرية » . ويحتمل أن يكون المراد : استجابة جهنم لما يريد
 الله من حصول أهلها فيها ، كقوله تعالى : « قلنا أتينا طائعين » والله
 تعالى قد أخبرنا فقال : « لآملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (١)
 فبين أنه سينتهى الحال إلى أن يملأها بعد المحاسبة (٢) .
 فقد وجه الآية على أحد وجهين من المجاز — المجاز بالحذف أو المجاز
 بالتمثيل .

ه — وما جاء على نهج « كن فيكون » هذه الآية قال القاضى :
 « قالوا ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يأمر بما ليس في الطاقة ، فقال تعالى :
 « فلما عتدوا عمتا نهوا عنه . قلنا لهم : كونوا قردة خاسئين » (٣) .
 والجواب عن ذلك : أن لفظة الأمر قد تنصرف على وجوه ، وإنما
 تكون أمراً متى أراد الأمر ما تناوله من الأمور وليس في الناس من
 يقول ، إنه تعالى يأمر المكلف أن ينقلب من حال إلى حال في الحلقة ،
 فالتعلق بظاهره لا يصح .

والمراد أنه تعالى جعلهم قردة خاسئين بأن أراد ذلك فكان ، فأجرى
 عليه هذا القول على طريقة اللغة ، كما يقول القائل : قلتُ للقلم اكتب
 فكُتِب ، إذا استجاب له فيما أراده ، « وقالت له العينان سمعاً وطاعة :
 وكقوله تعالى في السموات والأرض : قلنا أتينا طائعين » ،

وقد بينا أنه تعالى لا يحتاج في إيجاد ما يفعله إلى أن يقول له : كن بما
 فيه مقنع ، وإن دل ذلك على تكليف ما لا يطاق ليدلن على تكليف العاجز
 والجماد والمعدوم . وذلك مما لا يرتكبه القوم إلا من فاجر وتهتك فقال :

لأنه تعالى مكلم للكل بقوله لهم : كونوا ، وأن ذلك بمنزلة الأمر ، وذلك سخر من قائله ولا وجه للتشاغل به ^(١)

٦ - وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : يا جبال أو يبي معه والطير وألنا له الحديد ، ^(٢) وكيف يصح أن يأمر الله تعالى الجبال والطير وكيف يلين الحديد ، وفي تليينه لإبطال كونه حديدا ؟

وجوابنا : أن ذلك بمنزلة قوله تعالى : إننا قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، وليس ذلك بأمر ، فالمراد بـ يـ أن الجبال والطير لا تمتنع عليه فيما يريده ، فأما تليين الحديد فمعلوم أنه لا يلين إلا بالنار ولا يخرج من أن يكون حديدا ، فجعله الله لداود - عليه السلام - بهذه الصفة ، أو جعله من حيث القوة بحيث يتصرف فيه كتصرف أحدنا في الطين . وكل ذلك صحيح ، ^(٣) .

فما ذكره القاضى في تفسير الجزء الأول من الآية يرجع إلى التمثيل . فقد شبه عدم امتناع الجبال والطير عليه فيما يريده بهيئة التأويب والترجيع الحاصل من الجبال والطير ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه (استعارة تمثيلية) .

وأما الجزء الثانى : د وألنا له الحديد ، فتوجيهه له قائم على الحقيقة .

٧ - وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن الفلك يجرى فى البحر بإذنه وقد يجرى فى كثير من الأحوال باكتساب العباد ، وذلك يوجب أنه إنما يقع بمشيئته وإرادته فقال : د وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره ، ^(٤) .

والجواب عن ذلك : أن الأمر إذ أطلق فخله على الإرادة توسع ،

(٢) سبأ آية : ١٠
(٤) إبراهيم آية : ٣٢

(١) المشابهة ص ٣٠١
(٣) التنزيه ص ٣٣٧

ولا يصح التعلق بظاهره ، ويجب أن يتأول الكلام على أنه يجرى بما
تختاره من الفعل فيه ، لكنه لما كان يستجيب وينقاد فيما يريد فيه ، قيل :
لأنه بأمره ، كما قال : د فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، (١) ،
وكما قال : ، قالتا أيننا طائعين ، . . . (٢) .

فقد رأى القاضى أنه لما كان الفلك يستجيب وينقاد لما يريد الله تعالى
ويجرى فى البحر بإرادته ، شبه ذلك بهيئة الأمر إذا استجيب لأمره ثم
استعير المشبه به لذلك .

٨ - وعلى هذا النهج من التفسير ، قال فى قوله تعالى : د ومن آياته
أن تقوم السماء والأرض بأمره ، (٣) وإنما تقومان بفعله وإرادته ، وذكر
الأمر على وجه التفعيل لشأنه كأن هناك أمراً هو قول ، وهذا كقوله تعالى :
د إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، .

٩ - وقوله تعالى من بعد : د ثم إذا دعاهم من الأرض إذا
أنتم تسخرهم ، يجرى هذا المجرى لأنه تعالى لا يدعوهم فى الحقيقة
لكنه يحيمهم ويكمل عقولهم ويمكنهم فيخرجون ويرجعون إلى الله تعالى :
د بمعنى ، إلى حيث لا حاكم سواه ، (٤) .

فقد شبه لإحيائهم وتكميل عقولهم وتمكينهم من الخروج بالدعوة
الموجهة لهم من الله سبحانه ، ثم حذف المشبه وأقيم المشبه به مقامه .

١٠ - وفى الحديث المسند إلى أمانة قال : د حشنا رسول الله - ﷺ
على القرآن ، فقال : د إن القرآن يأتى أهله يوم القيامة أحوج ما يكونون
إليه ، قال : يأتية فى صورة حسنة فيقول له : أنعرفى ؟ فيقول : من أنت ؟

(٢) المنهاج ص ٤١٨ .

(٤) التنزيل ص ٣٢١ .

(١) غافر آية : ٦٨ .

(٣) الروم آية : ٢٥ .

فيقول : أنا الذى كنت أسهر ليلك وأذيت نهارك ، وأنصبك ، وأسخطك فيقول : نعلك القرآن . فيقول : نعم . فيقدم به على ربه عز وجل فيعطى الخلد يمينه والملك بشماله ، ويوضع تاج السكينة على رأسه ، وتشر على والديه حُلَّتَان لا تقوم لهما الدنيا وأضعافها ، فيقولان : أنى هذا ولم تبلغه أعمالنا ؟ فيقال : بأينكما الذى قرأ القرآن . قال : ذلك لمن قرأ القرآن فلم يبلغ فيه ولم يحف عنه ، ولم يتكبر به ، ولم يستأكل به .

قال قاضى القضاة : ولعل قائلًا يقول : إن القرآن كيف يصير فى صورة حى ، يخاطب صاحبه بما ذكر فى الخبر ، وهذا لعمري محال فى نفس قراءة الإنسان ، وليس بمحال فى الصحف التى تكتب فيها قراءته ، أن يكون الله تعالى ينقلها إلى صورة حية ، أو يكون المراد التمثيل دون التحقيق ، (١)

فالقاضى يرى فى الحديث وجهين أحدهما يميل به إلى الحقيقة ، وذلك بأن ينقل الله سبحانه الصحف التى تكتب فيها قراءته إلى صورة حية ناطقة ، ويميل بالآخر إلى أن ذلك تمثيل وليس بحقيقة .

١١ — وفى الحديث المسند إلى ابن عباس أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : إن الجنة لتتزين من الحول إلى الحول فى شهر رمضان وإن الحور لتتزين من الحول إلى الحول فى شهر رمضان ، فإذا دخل شهر رمضان . قالت الجنة : اللهم اجعل لنا فى هذا الشهر من عبادك سكانا ، والحور العين يقلن : اللهم اجعل فى هذا الشهر من عبادك أزواجا . . . الخ .

قال قاضى القضاة : الذى ذكره — صلى الله عليه وسلم — أولاً أن الجنة تقول ما ذكره على وجه التوسع يبين به أنها كالداعية إلى نفسها بالتمسك بالطاعات ، وكذلك القول فى الحور العين ، (٢) .

فالقاضى يرى أن قول اللجنة ، وكذلك قول الحور العين ليس على الحقيقة ، ولكنه على سبيل التوسع ، وهو ما سماه المتأخرون بالاستعارة التمثيلية .

* * *

ففي تلك الصور الإحدى عشرة نرى أن المشبه به المذكور من قبيل القول أو الأمر ، ونرى في توجيه القاضى للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة أنه يقدر المشبه المحذوف ويدل عليه ، ويشير إلى أن ذلك الاستعمال ظاهر في اللغة . ومعروف عند العرب ، ومذكور في الشعر ، وجاء في الكلام على طريقة التوسع في اللغة ، أو على طريق التمثيل دون التحقيق . ونظرة واحدة إلى توجيهه للآية أو الحديث تعطينا صورة الاستعارة التمثيلية التي عرفت أخيراً بهذا الاسم ، ويكفيه أنه من تلك الصورة وأطلق عليها التوسع والتمثيل .

* * *

ومن صورها التي في جملة الأغلال في الأعناق ، يقول القاضى :

١ - دُثِمَ ذَكَرُ تَعَالَى مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكْلَفُ وَيَمْنَعُ بِمَا كَلَفَ : فَقَالَ « إِنَّا جَعَلْنَاهُ فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ ، وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ، (١) » .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه جعلهم بهذه الصفة . وهذا لو ثبت لما منع من الإيمان لأن الغل والسد لا يمنعان من الإيمان ولو أن العدو عمل ذلك بالأسير لم يمنعه ذلك من الإيمان والقيام بما كلف ، فالتعلق به في الوجه الذى ذكره لا يصح .

وبعد فإن من المعلوم من حالهم أنهم لم يكونوا كذلك فحمله على ظاهره تكذيب للخبر ، فالضرورة توجب صرفه إلى خلافه ، وقد بينا من قبل في أمثاله أن المراد به التثيل والتشبيه لحالهم بحال المقيد المغلول الممنوع بالسد والحجب من حيث لم ينتفع بما سمع وأعرض عن الاستدلال وشرحنا ذلك بما يغنى عن الإعادة ،^(١) .

فقد مثل حال الكفار من حيث لم ينتفعوا بما سمعوا وأعرضوا عن ذكر الله بحال المقيد المغلول الممنوع بالسد والحجب ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه ، وقد أطلق على تلك الصورة التثيل والتشبيه ، وهو ما عرف بالاستعارة التثيلية .

٢ - وعلى ضوء هذه الصورة نفهم نظيرها ، حيث قال : « وربما قيل ما فائدة قوله تعالى : « وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ » ،^(٢) وإنما يحسن ذلك منا لأننا لا نقدر على التعذيب والمنع إلا بالآلات ؟

وجوابنا : أنه تعالى يزجر المكلف عن المعاصي بما جرت العادة أن يعظم خوفه لأجله ، كما يرغب في الطاعة بما جرت العادة به من الملاذ والمناظر وإلا فهو قادر على أن يؤلم المعاقب بغير هذه الأمور ،^(٣) .

فالقاضي يرى أن عذاب العاصي لا يعرف كنهه إلا الله ولكنه شبهه بما جرت به العادة في الخوف وهو الأغلال في الأعناق واستعير هيئة المشبه به وهو الأغلال في الأعناق لعذاب الله الذي لا يعرف كنهه أحد .

* * *

وهناك آيات أخرى أوردناها القاضي على سبيل المثل ، أو التثيل ولكنها آيات مفردة ليس لها مثل أو نظير في كتبه ، ولذلك سنأتي بها كما فعل .
يقول : -

(٣) التنزيه ص ٢٠٠

(٢) الرعد آية : •

(١) المتشابه ص ٥٧٥

٢ - ودر بما قيل في قوله تعالى : «يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها» (١) كيف يصح ذلك وليس هناك رضاع ولا حمل ؟

وجوابنا : أن ذلك كالمثل في عظم أحوال الآخرة ، وأنه يبلغ في العظم مبلغ ما يلي المرء عن ولده في باب الرضاع والحمل ، وذلك لأن من أعظم الإشفاق إشفاق المرضعة على ولدها ، والحامل على حملها . هذا ، وقد يجوز أن يعيد الله المرضعة على الولد ، والحامل على صفتها وقد روى عنه - عليه السلام - أن كل أحد يموت يبعث على مامات عليه ، فيكون ذلك كالحقيقة ، (٢) .

قائماضي يرى أنه قد شبهت حال الآخرة وما فيها من أهوال وشدة تنسى المرء أعز ما عنده بهيمة المرضعة التي تذهل عن رضيعها ، وذات الحمل التي تنسى حملها ، ثم استعير هيمته المشبه به للمشبهه ، وقد أطلق على هذه الصورة المثل ، كما أجاز القاضى أن يكون الكلام على الحقيقة بالتوجيه الذى رآه أخيرا .

٢ - وقال : ودر بما قيل في قوله تعالى : «أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه» ؟ ، (٣) كيف يصح أن تنسب إلى أحدنا محبة ذلك مع كونه كارها ؟ وكيف يجوز تشبيه ذلك بأكل لحم أخيه ميتاً ؟

وجوابنا أن قوله تعالى : أوجب أحدكم ، نفي للمحبة لا إثبات لها فكانه قال : كما لا يجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكذلك حال الغيبة يجب أن يكرها ككراهية أكل لحم الميت ، فأما هذا التشبيه فن أحسن ما يضرب به المثل ، وذلك لأن المرء نافر النفس عن كل لحم أخيه الميت لقبحه ،

(٢) التنزيل من ٢٦٩ -

(١) الحج آية : ٢ .

(٣) الحجرات آية : ١٢ .

فبين الله تعالى أن غيبته تجرى في القبح وفي أنه يجب أن ينفر منها هذا المجزى ، (١) .

فقد شبهت الكراهية الحاصلة من تناول المرء عرض أخيه وذكره بما يكره بالكراهية الحاصلة من أكل لحم الميت ، ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه . وقد سمي القاضي هذه الصورة مثلاً وتشبيهاً وجعلها من أحسن ما يضرب به المثل ، وهذا ما يعرف بالاستعارة التمثيلية .

٣ - وقال : وقد ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق الكفر ، فقال : **« واسمِعُوا ، قالوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِم الْعَجَلَ بِكُفْرِهِمْ »** (٢) ، فبين أنه خلق الإشرار في قلوبهم وهو الكفر بعينه .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى وصفهم بذلك ولم يبين من الذي فعله ، ومتى لم يسم الفاعل عند ذكر الفعل لم يعلم بالظاهر من الفاعل ، فالتعلق بذلك بعيد .

والمراد بذلك : أنهم بتمسكهم بذلك وشدة أخذهم به جعلوا أنفسهم بهذه الصفة ، وهذا كما يقال للغير : **لأنك معجب برأيك** ، إذا اشتد تمسكه بما يقتضى أن يكون جاعلاً نفسه كذلك

ثم يقال : لو أنه تعالى جعلهم كذلك لما صح أن يقول : **وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم** ، فيجعل ذلك متعلقاً بالكفر وجزاء عليه ، ولما صح أن يذمهم وينسب إليهم المعصية ، (٣) .

فيفهم من كلام القاضي أنه شبه تمسكهم بكفرهم وشدة أخذهم به بادتهم بتشرب قلوبهم لحب العجل . ثم استعير هيئة المشبه به للمشبه بعد حذفه .

(٢) البقرة آية ٩٣ .

(١) التنزيه ص ٣٩٥ .

(٣) التشابه ص ٩٨ .

٤ - وقال : ربما قيل في قوله تعالى : ذَلُّوا أُنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لِرَأْيَتِهِ خَاشِعاً مَتَّصِعاً من خشية الله ، ^(١) كيف يصح ذلك في الجبل وهو جماد ؟

وجوابنا : أن ذلك مثل ضربه الله تعالى لمن لا يتفكر في القرآن ولا يخشع عنده ، ولذلك قال تعالى : وَنَلَّكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ، ويمكن أن يكون المراد به : أن الجبل لو كان حياً يصح أن يسمع ويتدبر لكان هذا حاله ، ^(٢) .

فقد شبه حال الإنسان الذي لا يتفكر في القرآن ولا يخشع له مع وفور عقله ، بحال مفروضة بالجبل الأصم الذي لو أزل عليه ومنح العقل لاستجاب ، تعريضاً بالإنسان بأنه كان أحق بذلك وفيه تفخيم لشأن الطاعة الذي يتسارع إليها الجهاد لعظم شأنها واعتداد بمكانتها .

٥ - وقال : وربما قيل في قوله تعالى : فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فهو في عيشة راضية ، وأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ^(٣) ، أليس ذلك يدل على موازين لكل أحد ؟

وجوابنا : أنه ليس هنال نقل في الحقيقة لأن أعمال المكلف قد تقضت وهي مع ذلك عرض لا ثقل فيه ، وإنما أراد بذلك رجحان طاعته على معاصيه ، فشبه بما يوزن من الأشياء الثقيلة ، ولا ينكر مع ذلك أن يكون هناك موازين يوزن بها صحائف أعمال العباد فتبين حال من رجح في بيان الطاعة ، ^(٤) .

فقد شبه القاضي حال رجحان الطاعة على المعصية بحال ما يوزن من

(٢) التنزيه ص ٤٢١ .

(٤) التنزيه ص ٤٧٦ .

(١) الحشر آية : ٢١ .

(٣) الفارقة آية : ٦ - ٩ .

الاشياء الثقيلة. ثم استعيرت هيئة المشبه به للمشبه على ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

وقد أجاز أن يراد من الآية الحقيقية بأن يكون هناك موازين حقيقية توزن بها صحائف الأعمال ، وبذلك يتبين حال من رجح في الطاعة على غيره .

٦ - وقال : د وقوله تعالى : د والسماواتُ مطوياتٌ بيمينه ، (١) فلا يصح تعلق المشبهة بأن الله تعالى يمينا ، ولا بقوله : د والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة ، أن له كفاً ، وذلك لأن المتعارف في اللغة أن التمدح بما يجرى هذا المجرى إنما يريد به الملك والافتدار ، ليصح فيه التمدح ، وذلك لأن المتعالم أن كونه الشيء في يد الإنسان لا يمنع كونه ملكاً لغيره ، وألا يكون مقتدرأ عليه ، وإنما كان متمدحاً متى حمل على طريقة الملك ، ولذلك قالوا في المملوك هذه اللفظة ، وأن فلانا يملك عبده ملك يمين ، وإنما أرادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا . لأن حظ اليمين في هذا الوجه أقوى من حظ الشمال لأنها أشرف اليدين ، فلما قالوا فيما يملكه إن يده تحتوى عليه وقد صار في يده ولم يمتنع أن يحققوا ذلك بذكر اليمين ، وقد بينا القول في ذلك وشرحناه من قبل .

وقال في كتابه شرح الأصول ، إن اليمين بمعنى القوة ، وهذا كثير ظاهر في اللغة ، وعلى هذا قول الشاعر .

رأيتُ عرابةً الأوسى يسمو إلى العليا د منقطع النظر
إذا ما رايةٌ رفعت لمجد تلقّاها عرابةٌ باليمين (٢)

كما قال : وكذلك فإنما يراد بأن الشيء في قبضة فلان ، أنه يصرفه كيف

أراد وأنه مستجيب له فيما شاء ، فلما كانت الأرض هذه حالها مع الله تعالى ،
وكذلك السموات جاز أن يتمدح بأنها في قبضته وأن السموات مطويات
بيمينه ، (١) .

ففي تلك الآية نرى القاضى يَصرف الآية عن حقيقتها ، فأراد من
القبضة الملك والافتدار ، ومن اليمين القوة ، ورأى أن المعنى كما صرح في نهاية
كلامه : أن السموات والأرض في تصرفهما كما أراد الله وأنهما تستجيبان
له كيفما شاء وحسبما يطلب كأنهما في قبضته ومطويات بيمينه ، وليس
هناك في الحقيقة قبضة ولا يمين . وهذا التفسير وذلك التوجيه هو ما سماه
المتأخرون بالاستعارة التمثيلية .

٧ — وفي الحديث المسند إلى أبي ذر — رضى الله عنه — أن رسول
الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : د إذا قام أحدكم إلى الصلاة
استقبلته الرحمة فلا يمسح الحصى ولا يحركها .

قال قاضى القضاة : أراد — ﷺ — أن يتوفر المصلى على تلقى هذه
الرحمة التى ينالها بصلاته فلا يشتغل إلا بما يتعلق بالصلاة من أركان ومن
تجنب ما يحرم عليها ومن خشوع ومن تحرز ضروب السهو ، وجعل —
ﷺ — نهي عن مسح الحصى وتحريكها مثلاً لما ذكرنا (٢) .

فقد ذكر القاضى هيئة المشبه المحذوف وأطلق على تلك الصورة مثلاً .
٨ — وكذلك الحديث المسند إلى عروة عن أبيه أن رسول الله —
صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : د رب ، أى عبادك أحب إليك ؟
قال : الذى يسرع إلى هواى كما تسرع النفس إلى هواها ، والذى ... إلخ .
قال قاضى القضاة : المراد — إن صح الحديث — بذكر إضافة الهوى

إلى الله تعالى أن يسرع الناس إلى ما أراده منهم وأحبه ، لأن من حق من به هوى أن يحب ما يهواه فذكر ذلك على وجه المجاز ، (١) .

فقد شبه القاضى لإسراع الناس إلى ما أراده الله منهم وأحبه بإسراع من به هوى إلى ما يهواه ، ثم استعار هيئة المشبه به للمشبه — وقد جعل هذه الصورة من المجاز — وهو ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

٩ — وفي هذا الحديث أيضاً المستند إلى أبي هريرة أن رسول الله — صلى الله عليه وعلى آله وسلم — قال : « إن الله عز وجل أفرح بتوبة أحدكم من الضال الواصل ، والعقيم الوالد ، والظلمآن الوارد ، ممن تاب إلى الله عز وجل توبة نصوحاً . إلخ .

قال قاضى القضاة : إن قيل : كيف يصح هذا الخبر والفرح لا يجوز على الله تعالى ، وإنما يجوز على من تجوز عليه المنافع ؟

وجوابنا : أنه تعالى إذا أراد وأحب من العبد هذه التوبة وبعث عليها وحذر من تركها صار حاله كحال الفرح من شئ . لأن فرحه يدعو إلى شدة الإرادة والمحبة لذلك الشئ ، فهو تشبيه من رسول الله — ﷺ — على وجه المجاز ، ولذلك شبهه بالضال الواصل ، الذى يعظم فرحه بما يجد .

وفي الخبر — إن صح — دلالة على أن الله تعالى لا يخلق فى العباد المعصية والتوبة ، لأنه إن خلقها فيه فلم صار أفرح (٢) .

فقد شبه القاضى لإرادة الله التوبة من العبد وبعثه عليها وتحذيره من تركها بحال الفرح بشئ — وأدخل هذه الصورة فى المجاز — وهو ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

* * *

فهذه الآيات والأحاديث الشريفة السابقة كلها تدل على أن القاضى عبد الجبار عرف صور الاستعارة التمثيلية ، والمراد منها ، وشدة تأثيرها ، وقوة بلاغتها ، وميزها عن صور الاستعارة ، وأطلق عليها تارة « المثل » ، وطورا « التمثيل » ، وأخرى « المجاز » ، وأحيانا « التوسع فى اللغة » ، ومرات ترك التسمية وأهمل التعريف بها معتمدا على وضوح الصورة وظهور التوجيه وفى كل ذلك يركز على استعمالات العرب وطريقتهم فى الخطاب ويحيل على المتعارف منه .

* * *

٦ - صور المجاز المرسل عند القاضى :

تناول القاضى عبد الجبار صور المجاز المرسل ، وعلى عادته كما هو عادة كل من عاصره فى ذلك فى الوقت لم يسم هذا النوع ، ولكنه توجيهه للآية وتوضيحه للنص وبيانه للمراد والغرض المقصود منه يشير إلى ماسمى « بالمجاز المرسل » ، ولم نجد أحدا أطلق اسم المجاز المرسل على هذا النوع قبل القزوينى (١) .

وقد تناول القاضى كثيراً من علاقاته وهى :

(١) الجزئية : هناك آيات ضمت كلمة « الوجه » ، ووجهها توجيهها يدل على أنه أراد بها ماسمى بالمجاز المرسل الذى علاقته الجزئية ، فيقول :

١ - « قالوا : وقد ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه الأبعاد والأعضاء فقال تعالى : « والله المشرق والمغرب » فأينما تولوا فثم وجه الله » (٢) .

(١) القزوينى وشروح التلخيص ص ٣٧٢ .

(٢) البقرة آية ١٠٩ .

ومن حق المضاف أن يكون غير المضاف إليه في حقيقة اللغة ، فيجب أن يكون له تعالى وجه ولا يكون الوجه هو نفسه ١١

والجواب عن ذلك : أن ظاهرها لا يصح لأحد التمسك به فلا بد ضرورة من العدول عنه ، لأنه يقتضي أن وجهه تعالى في كل مكان ، وذلك ما لا يصح القول به مع القول بالتجسيم ، لأنه لو كان جسما وله وجه وأعضاء فلا بد من أن يكون في جهة دون جهة ، ومن هذا الوجه دل شيو خنا بذلك على أن المراد به غير ظاهر الآية لما قال : فأينما تولوا فثم وجه الله . ولو أريد به الحقيقة لم يصح . فالمراد إذا ذاته ، وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء ، كما يقال : هذا وجه الطريق ، ووجه الرأي (١) .

وقال في المغنى : قد صح استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة ، لذلك يقول القائل : هذا وجه الرأي ووجه الطريق ، ويريد به نفس الرأي ونفس الطريق ، وعلى هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام (٢) ، وكل شيء هالك إلا وجهه (٣) ، ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها . . . فلما كان التمييز والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة (٤) .

فيفهم من كلام القاضى أن المراد بالوجه هو ذات الله تعالى وأن الحقيقة غير مرادة تنزيلها لله تعالى عن صفة التجسيم ، وكان في هذا مترسما طريقة العرب وأسلوبهم في الخطاب واستندا إلى اللغة ، وقد بين وجه بلاغة هذا الأسلوب وسر اختيار كلمة الوجه ، فقال : لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها فلما كان التمييز والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة .

(٢) الرحمن آية : ٢٧

(٤) المغنى ج ٤ ص ٢٠٤

(١) المتشابه ص ١٠٥

(٣) القصص آية ٨٨

٢ — وقد جاء القاضى بعدة آيات من كتاب الله تعالى تتضمن كلمة «الوجه» ووجهها نفس التوجيه منها : «قوله تعالى : «ولا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» فالمراد به أنه يغنى جميع الأشياء ثم بعيد ما يجب إعادته «وقوله» إلا وجهه» فالمراد به إلا هو فليس للمشبهة تعلق بذلك ، ويلزمهم إن أثبتوا لله وجهاً ويدأ أن يقولوا إن سائرته يغنى ويبقى وجهه ، وليس ذلك بما يعتقده مسلم . وعلى هذا السبيل يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الصواب ، فقد يذكر الوجه ويراد نفس الشيء ، فعلى هذا الوجه تتأول الآية ، (١)

ويقول فى شرح الأصول الخمسة فى هذه الآية : «والوجه بمعنى الذات مشهور فى اللغة . يقال : وجه هذا الثوب جيد ، أى ذاته جيدة ، فلو كان الأمر على ما ذكره للزم أن ينتفى كل شىء منه إلا الوجه ، تعالى الله عن ذلك (٢)» .

٣ — وقال : «وقوله من بعد : ، فَأَقِيمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ (٣)» هو خطاب للكل وإن كان لفظه خاصاً . والمراد بالوجه : نفس الإنسان فكأنه قال : فأقم نفسك للدين القيم . حتى لا تحول عنه ولا تزول ، فلا تأمن فى كل وقت من الاخترام ، فإذا ثبت على الاستقامة كنت من الفائزين ، (٤) .

٤ — ويقول : «وأما قوله تعالى : «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» وَيَسْبِقُ وَجْهَ رَبِّكَ (٥) فلا يدل على إثبات وجه له — تعالى عن قولهم — وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأى ، ووجه الأمر ، ووجه الطريق ، ومتى كان الكلام فيما لا بعض

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧

(٤) التنزيه ص ٣٢١

(١) التنزيه ص ٣١٢

(٣) الروم آية : ٤٣

(٥) الرحمن آية : ٢٦ ، ٢٧

له فلا شك أن المراد به ذاته ، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب حال ما يستعمل فيه ، فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد بذلك . ويبقى ربك (١) .

هـ - وفي تفسير القاضى لقوله تعالى : د وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ، (٢) تعرض لنفى الرؤية ، ووجه الآية على أن المراد بالوجه هو الذات ، فقال : لا يدل ظاهره على أن الله يرى من وجوه : -
أحدهما : خرجها القاضى على أن فى الآية حذفاً كقوله تعالى دواسأل القسرية ، والتقدير : إلى ثواب ربها ناظرة .

الثانى : أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة ، وقد علمنا أن هذه اللفظة تفيد الجملة ، لان الناظر هو الإنسان دون بعضه ، كما أنه العالم ، والقادر ، والفاعل ، فإذا صح وكان الإنسان يوصف بأنه ناظر على وجه فيراد به الانتظار ، وقد يراد به قلب الحدقة طلباً للرؤية ، وقد يراد به التفكير بالقلب طلباً للمعرفة ، فليس فى الظاهر إذا دلالة على ما قاله القوم وهو محتمل له ولغيره .

الثالث : أنه تعالى أراد بذكر الوجوه جملة الإنسان ، لا البعض المخصوص ، ولذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة ، وذلك يليق بها دون الأبعاد ، ولذلك قال من بعد : د وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ، تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقَةٌ ، فوصفها بالظن الذى لا يليق بالوجه فإذا صح ذلك وجب كون الكلام مجملاً ، والجملة إذا وصفت بأنها ناظرة لم يفهم أن المراد بها الرؤية ، وما يذكرون من قولهم إن النظر إذا علق بالوجه فالمراد به الرؤية لا يصح ، لأن تعليق النظر بالوجه غير معروف فى اللغة ، والذى

يعرف تعليقه بالعين هو الرؤية ، فأما تعليقه بالوجه فهو كـتعليقه بالرأس في أنه غير معروف أصلاً^(١) ،

٦ - وقال : « وربما قيل في قوله تعالى : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ »^(٢) كيف يصح ذلك في الوجوه ، وذلك من صفات الحى الذى الوجه بعضه ؟ وجوابنا : أن المراد جملة المرء دون العضو ، وقد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء ، كما يقال : هذا وجه الأمر ، وعلى هذا الوجه تأول العلماء قوله تعالى : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ »^(٣) .

□ * □

وهناك آيات أخرى أريد منها السكل غير كلمة « الوجه » يقول القاضى في كلمة « القلوب » المراد منها السكل .

٧ - « وربما قيل في قوله تعالى : « أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ »^(٤) ما فائدة هذا التخصيص وهو عالم بسر أئ القلوب ؟

وجوابنا : أن ذلك تهديد من الله تعالى ، وإذا خص قلوبهم بالذكر كان أقوى ، ولا يمنع من كونه عالماً بكل شيء ، إذ العادة جارية فى الوعيد أن يخص كقول القائل لو كيله : احذر مخالفتى فإنى عالم بما تأتبه^(٥) .

فقد خص القلوب وأراد العلم بكل شيء لعلاقة الجزئية ، ثم ذكر العلة فى بلاغه هذا الأسلوب ، والسر فى اختيار كلمة القلوب وهو أنه إذا خص قلوبهم بالذكر كان أقوى . إذا المعروف أن القلب موضع السر .

٨ - وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه المؤلف للقلوب والموفق بينها ، فقال : « هُوَ الَّذِي يُدْكِرُ صُرُوفَهُ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ، وَالْأَفْ يَنْسِنَ

(٢) الغاشية آية : ٢

(٤) النساء آية : ٦٣

(١) التشابه ص ٦٧٣

(٣) التزيه ص ٤٦١

(٥) التزيه ص ١٠٤

قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ يَنْزَ قُلُوبِهِمْ، (١).

وبما قال في الجواب : . . . فأما ظاهر قوله : د وألف بين قلوبهم ، فلا يقتضى أنه فعل الإيمان وسائر ما يشتركون فيه . . . وبعد ، فإن التأليف بين القلوب حقيقة أن ينضم بعضها إلى بعض ، وذلك بما لا يصح أن يكون مراداً . وبعد فإن الظاهر يقتضى أنه ألف بين قلوبهم ، والتأليف إنما يكون فيما يرجع إلى الفاعلين بينهم لا بين قلوبهم ، ومتى ذكر القلب في ذلك فهو مجاز .

والمراد بذلك : أنه تعالى أزال ما كان من العداوة بين الكفار ، أو يقال : إن المراد بذلك ما كان بين الأوس والخزرج فجمعهم الله على نصرته — صلى الله عليه وسلم (٢) .

فقد أطلق القلوب وأراد الكفار أو فينبقى الأوس والخزرج ، لعلاقة الجزئية ، وقد أطلق عليه ، المجاز ، بعد أن بين أن الحقيقة لا تصح أن تكون مراده .

٩ - وقال : وربما سألوا عن قوله تعالى : : مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ، (٣) كيف يصح ذلك إذا لم يكن هو الخالق لتصرف الحيوان ؟

والجواب عن ذلك : أن المراد أنه قادر على تصريفها كما يشاء ، والعرب تذكر ذلك على هذا المعنى ، فتقول : د ناصية فلان بيد فلان ، (٤) .

فقد أطلق ناصية الدابة وأراد تصريفها كلها لعلاقة الجزئية ، وذكر

(٢) المشابهة ص ٣٢٤

(١) الأفعال آية : ٦٢ ، ٦٣

(٤) التنزيه ص ١٨٥

(٣) هود آية : ٥٦

أن ذلك على عادة العرب في استعمالها .

١٠ — ويقول القاضى فى كلمة الأعين ، المراد منها الكل :

وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على جواز الجوارح عليه ، فقال :
وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا^(١) ووحينا^(٢) وإذا جازت الأعين عليه
جاز سائر الأعضاء ، على ما يقوله المجسمة .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه أمره أن يصنع الفلك
بأعينه ، ولا يقول أحد من المجسمة إن الفاعل منا يفعل بعينه تعالى ، أو
بأعينه ، وإنما يفعل بقدرته وبحسب آلاته وعلومه .

وبعد ، فإنه يقتضى أن لله أعينا ولبس ذلك مذهب القوم ، لأنهم
يقولون : إن له عينا واحدة ومنهم من يثبت أن له عينين ، وهذا يقتضى
أن له أعينا من غير أن يوقف على عدده ، لأن لفظة الجمع لا تخصص ، وهذا
بخلاف دين المسلمين ، فلا ضرورة للقوم من الرجوع إلى أن يتأولوا
الآية ، ويعترفوا بأن الظاهر لا يدل ولا يشهد بصحة قولهم .

والمراد بذلك أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة ، وسمى

ذلك أعينا على جهة التوسع كما يقول القائل لغيره : افعل ذلك بمرأى
منى وهو سمع .

وإلى هنا ونفهم من كلام القاضى أنه أطلق الأعين وأراد المعرفة
والبصيرة ، والعين جزء هام له ميزة خاصة فى المعرفة والصناعة . أو آلة
مهمة لها أثر فى إتمام السميّة ، وهذا ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل
وعلاقته الجزئية ، أو الآلية .

ثم قال فى الآية توجيهاً آخر يؤكد فيه علاقة الجزئية : « لأنه أراد

(١) مود آية : ٢٧ .

تعالى واصنع الفلك مستعيناً بالملك وما حمله من الوحي في تعريفك كيف
تصنعه فسمى الملك أعيناً له من حيث كان يبلغ ويبين ، كما يقال في رسول
الإنسان وقد ورد متعرفاً : إن هذا عين فلان . يريد بذلك أنه المتعرف
عنه الأحوال ، أو المبين لغيره ما صدر عنه من الدلالة والبيان ^(١) .

فالعين جزء هام وأصيل في التبليغ والتنبيه ، فأطلق الأعين وأراد
الكل لعلاقة الجزئية ، واستشهد بالمعروف من اللغة .

١١ - ويقول نفس المقالة في هذه الآية : « واصنبر لحكم ربك
فإنك بأعيننا » ^(٢) .

لا يدل على قول المشبهة ، لأن ذلك يوجب أن يكون له أعيناً . . .
وذلك يطل قولهم ، لأن من يصرح بالجسم منهم وبإثبات الجوارح يشبهه
كمثل صورة آدم ولا يثبت له إلا عينين ، فيجب أن يكون المراد بذلك :
إثباته عالمياً بجميع ما يحصل من العباد . وهذا كما يقال : إن هذا الشيء
وقع بمراى منى ومسمع إذا كان عالمياً بتفصيله ، ^(٣) .

فإنه عالم بكل شيء وبجميع ما يحصل من العباد وبذلك فهو يرعاه
ويحفظه ، والعين جزء له ميزة خاصة في تحصيل هذا العلم وتلك الرعاية
والحفظ .

١٢ - وقال : وقوله تعالى : « أن تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت
في جنب الله » ^(٤) لا يدل على أن الله جنباً على ما تقول المشبهة وذلك أن
هذه اللفظة إذا ذكرت مع الفعل الذى يفعل للغير ، أو لأجل الغير فالمراد
به الذات ، وهو الذى يعقل من قول القائل : احتملت هذا فى جنب فلان

(٢) الطور آية : ٤٨

(٤) الزمر آية : ٥٦

(١) التشابه ص ٣٨١

(٣) التشابه ص ٦٣١

فإنما أراد تعالى على ما فرطت في ذات الله ، ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يفد ألبتة ، (١)

فالجنب مراد به الذات عند القاضى - على ما عرف بالمجاز المرسل لعلاقة الجزئية - ولكن الزمخشري جعلها من باب الكناية إذ قال : « لأنك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه فقد أثبتته فيه » (٢) .

* * *

فتوجيه القاضى للآيات السابقة فرى أنه يريد أن الله سبحانه أطلق الجزء وأراد الكل لصلة بينهما وعلاقة تربطهما ، وذلك على عادة العرب واستعمالهم في اللغة ، وقد جعل هذا الأسلوب من التوسع في اللغة وأدخله في المجاز الذى خرج عن حقيقته ، وقد أشار إلى العلاقة التى تربطهما وإلى جملة الشروط التى اشترطها البلاغيون (٣) في علاقة الجزئية فقال في قوله تعالى : « فأينما تولوا فثم وجهه الله » إن المراد بالوجه هو الذات لأنه لا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها فلما كان التمييز والمعرفة تقع به وصفت الجملة بهذه الصفة .

* * *

(ب) السببية : عرض القاضى لآيات من القرآن الكريم ووجهات توجيهها هو ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل لعلاقة السببية ، فقال :

(٢) الكشف ج ٤ ص ١٠٦

(١) المشابه ص ٧٥٩

(٣) اشترط البلاغيون في علاقة الجزئية :

١ - أن يكون جزءا خاصا له مزيد اختصاص بالمعنى المراد كإطلاق العين على الجاسوس .

٢ - أن يكون جزءا لا يتحقق الشكل إلا به كإطلاق الرقبة على العبد .

٣ - أن يكون جزءا هو أشرف الأجزاء كإطلاق القافية على البيت من الشعر . (انظر

أسرار البيان ص ٦٧)

١ - دَقَاوَا : ثُمَّ ذَكَرَ تَعَالَى مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ جِسْمٌ وَأَنَّ لَهُ يَدَيْنِ فَقَالَ :
 « وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدْعِيُ اللَّهُ مَغْلُولَةً غَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ
 يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (١) » .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى إثبات يدين له تعالى خارجتين
 عن الوجه الذى نعقله . . والمراد بذلك : أن نعمتيه مبسوطتان على العباد ،
 وأراد به نعمة الدين والدنيا ، والنعمة الظاهرة والباطنة وقد يعبر باليدين
 عن النعمة فيقال : لفلان عندى يد وأياد جسيمة (٢) .

فالقاضى أخرج اليد عن حقيقتها وأراد منها النعمة على ما هو مشهور
 فى اللغة وعرف العرب ، والمعروف أن اليد سبب فى النعمة كما أنها سبب
 فى القوة ، وقد أشار إلى ذلك فى كتابه شرح ، الأصول حيث قال :

٢ - « تَعْلُقُ الْمُشَبَّهَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : لَمَّا خَلَقْتَ يَدَيَّ أَسْتَكْبِرُ (٣) »
 فقالوا فأثبت لنفسه اليدين ، وهذا يدل على كونه جسيما .

والجواب عنه : أن اليدين هنا بمعنى القوة ، وذلك ظاهر فى اللغة
 قال الشاعر (٤) :

فَقَالَا شَفَاكَ اللَّهُ ، وَاللَّهُ مَا بَيْنَا لَمَّا حَمَلَتْ مِنْكَ الضُّلُوعُ يَدَانِ
 ثُمَّ يَحْتَجُجُ لِلشَّيْئَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : دَبْلُ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ، بَأَن مِنْ عَادَةِ
 الْعَرَبِ وَضَعُ الْمُتْنَى مَكَانَ الْمَفْرُودِ فَقَالَ : « عَلَى أَنَّ مِنْ عَادَتِهِمْ وَضَعُ الْمُتْنَى
 مَكَانَ الْمَفْرُودِ ، وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّاعِرُ :

فَإِنْ بِخَلَّتْ سُدُوسٌ بِدَرْهَمَيْنِهَا فَإِنْ الرِّيحَ حَاطِبَةً قَبُولُ
 وَقَالَ أَبُو وَهْبٍ ، الْوَلِيدُ بْنُ عَقِبَةَ :

(١) المائدة آية ٦٤ .

(٢) المشابه س ٢٣٠

(٣) سرآية : ٧٥

(٤) عروة ابن حزام . انظر ذيل الأمل س ١٥٩ .

أَرَى الْجَزْأَ بِشَحْذِ شَفَرَتَيْهِ إِذَا هَبَّتْ رِيَّاحُ أَبِي عَقِيلٍ
وإنما أراد شفرته ، ولكن ثنى (١) .

وقد ذكر القاضى عدة آيات من هذا القبيل دفع فيها شبهة التجسيم
وأراد من اليد القدرة والقوة ، لأنها أقوى آلات العمل وسبب فيها ، فقال :

٣ - وربما قيل في قوله تعالى : دَأْوُلُم يَرْوُنَا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ
مِمَّا عَمَلْتُمْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا ، (٢) أليس ذلك يدل على أن الله تعالى يدين ؟

وجوابنا : إن دل فإنما يدل على أيدٍ ، ولا يقول بذلك أحد ، وإذا
وجب أن يتناول ذلك فكذلك سائر الآيات ، وذكر تعالى الأيدي على
طريق توكيد إضافة العمل إليه ، كما قال تعالى : دُبُشْرَأَ بَيْنَ يَدَيَّ

رَحْمَتِهِ ، (٣) وكما يقال في كلام وقع من المرء : هذا ما عملت يداك . وإنما

تذكر اليد من حيث أنها أقوى آلات الأفعال (٤) . وكرر القاضى هنا
في أماليه في حديث كخلق آدم خلقته يدي (٥) .

٤ - وقال : وقوله تعالى : دَوْلُوْا تَقُوْلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ
لَاخِذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٦) ، لا يصح تعلقهم به لإنبسات اليمين له تعالى
لأن المراد القدرة على ما يشاء في غير موضع ، وعلى هذا الوجه يقال :
إن فلانا يملك فلا تاملك يمين إذا أمكنه التصرف فيه وإن لم يكن له يمين ، وعلى

هذا الوجه قال الشاعر :

إذا ما رايةٌ رُفِعتْ لمجدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ

يعنى يباس وقوة (٧) .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨ .
(٢) الروم آية : ٥٧ .
(٣) أمالي القاضى ورقة ١٨٦ ، ١٨٩ .
(٤) التزييه ص ٣٥٠ .
(٥) الحاقة آية : ٤٤ ، ٤٥ .
(٦) التزييه ص ٤٣٣ .
(٧) التزييه ص ٧١ .

هـ - وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **وَالَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ، ^(١) ما الفائدة في هذا الكلام ؟
 وجوابنا : أن المراد أنه أقوى منهم وأقدر ، وفي ذلك زجر لهم عن
 نكث البيعة ، فأما من يزعم أن الله تعالى يدا تبعا لهذا الظاهر فقد أبعد
 لأنه يلزمه إثبات يد فوق أيدي الناس ، ^(٢) .

* * *

ففي كل تلك الآيات الكريمة ذكرت اليد ولم يرد منها معناها الحقيقي
 وإنما كان المراد منها إما النعمة ، أو القوة ، واليد سبب في كليهما . والقاضى
 وإن لم يذكر ولا في آية واحدة مما سبق أن الكلام يجرى فيها على طريق
 المجاز إلا أن التوجيه للآية والتفسير لها يدل على ذلك ، ورشد عنه في كل
 آية . وهذا ما أطلق عليه : المجاز المرسل ، ، وقد أشار إلى السر في اختيار
 كلمة اليد ، فقال : وإنما تذكر اليد من حيث إنها أقوى آلات الأفعال .
 ٦ - وقال : وربما قيل في قوله تعالى : **لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ**
يُخَوِّدُكَ بِغَدِ ذَلِكَ أَمْرًا ، ^(٣) إن ذلك يدل على أن الرجعة هو الذى
 يحدثها .

وجوابنا : أنه تعالى لم يفسر الأمر . والمراد عندنا : الشهوة ومحبة
 القلب للذات يدعوانه إلى الرجعة ويغتم لآجلهما بما فعل من الطلاق ، ^(٤)
 فالشهوة ومحبة القلب إذ هما سبب في الرجعة .

* * *

(٢) التنزيه ص ٣٩٣

(٤) التنزيه ص ٤٢٧

(١) الفتح آية : ١٠

(٣) الطلاق آية : ١

ج - المسنية :

١ - ذكر القاضى آيات قرآنية كريمة وقد أولها على أن المراد بها إطلاق

المسبب وإرادة السبب، فقال:

« وربما قيل فى قوله تعالى : « وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ » (١) كيف يصح أن يلقى الموت وهو ينظر ؟

وجوابنا : أن المراد رؤية أسباب الموت ومقدماته دون نفس الموت ،

لأن الميت لا يتمكن من أن يكيف الموت ويراه، وهو كقوله تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (٢) » والمراد به مرض الموت الذى يخاف منه، وهو كقوله تعالى فى قصة إبراهيم عليه السلام : « إِنِّى أَرَى فى المنام أَنِّى أَذْبَحُكَ » (٣) والمراد : الاضطجاع الذى هو مقدمة الذبح ، (٤).

وقد قال المغنى : قد بينا فى أصول الفقه أنه تعالى أمره بمقدمات الذبح دون نفس الذبح ، وبيننا أن كل ذلك قد يسمى ذبحاً ، كما يسمى المرض المخوف موتاً من حيث كان سبباً له ، فيقال : حضره الموت فكذلك لما غلب فى ظن إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمر بالذبح عند أمر الله تعالى لإياه بمقدماته كان عنده كالسبب جاز أن يقال إنه أمر بالذبح على سبيل المجاز ، وبيننا أن قوله تعالى : « وَقَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا » يدل على أنه لم يؤمر بالذبح وإلا لم يكن مصداقاً له ، (٥).

فقد ذكر لفظ الموت ، وأراد أسبابه ، كما ذكر الذبح وأراد أسبابه ومقدماته على سبيل المجاز ، وهو ما عرف بالمجاز الترسىل ، ويصح أن يكون

(٢) البقرة ١٨٠

(١) آل عمران آية : ١٤٣

(٥) المغنى ج ٦ ص ٣٢١

(٤) التخرىج ص ٨٠

(٣) الصافات ١٠٣

المجاز هنا مجازاً بالحذف ، ولكن ذكره السبب يرجح الأول .
 ٢ — وربما قيل في قوله تعالى : د واتقوا النار التي أعدت
 للكافرين ،^(١) كيف يصح من العباد اتقاء النار وهم يقهرون عليها ؟
 ونما قال في الجواب : إن المراد بقوله : د واتقوا النار ، اتقاء المعاصي
 التي توجب استحقاق عقاب النار : وذلك ظاهر إذا قيل للمرء اتق ربك
 واتق السلطان : إن المراد اتقاء ما يؤدي إلى تأديبهم ، ... (٢) .

فالنار مسببة عن المعاصي التي توجب استحقاقها . وفيها أيضاً معنى
 الصيرورة ، فالمعاصي تثول بالإنسان إلى النار .

٣ — وعلى هذا النهج قال : د وقوله تعالى : د وسارعوا إلى مغفرة من
 ربكم ،^(٣) ... المراد : أى ما تستحقون المغفرة به دون نفس المغفرة بما
 ينفرد تعالى به ، والمراد بذلك : التوبة والإقامة لكي يقع التلافي فتستحق
 المغفرة ، ... (٤) .

فالمغفرة كذلك مسببة عن التوبة والإقامة .

٤ — وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : د فإذا قرأت القرآن فاستعذ
 بالله من الشيطان الرجيم ،^(٥) كيف يصح ذلك والاستعاذة تتقدم قراءة
 القرآن لا أنها تتأخر عنه ؟

وجوابنا : أن المراد فإذا عازمت على قراءة القرآن وهممت فاستعذ
 بالله من الشيطان الرجيم . وهذا كقوله : د إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا
 وجوهكم ،^(٦) والمراد إذا أردتم ذلك . ومثل ذلك يستعمل في اللغة ، يقول
 القائل لغيره : إذا سافرت فاستعد لسفرك : يريد إذا هممت بذلك ،^(٧) .

(٢) التنزيه ص ٧٨

(٤) المشابه ص ١٦١

(٧) التنزيه ص ٢٢٠

(٦) المائدة آية ٦

(١) آل عمران آية : ١٣١

(٣) آل عمران آية : ١٣٣

(٥) النحل آية : ٩٨

فالقراءة مسببة عن العزم والهم ، وكذلك القيام إلى الصلاة مسبب عن الإرادة .

ففي كل تلك الآيات أطلق المسبب وأريد السبب ، على طريق ما عناه المتأخرون بالمجاز المرسل لعلاقة السببية .

* * *

د — اعتبار ما يشول إليه : ذكره القاضى فقال :

١ — « وقوله تعالى : إِنَّكَ إِنْ تَذَكَّرْهُمْ يُضِلُّوا هَبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا » (١) لا يصح أن يتعلق به من يرى جواز تعذيب الأطفال ، لأنه يجب على هذا الظاهر أن يكون المولود منهم في حال سقوطه فاجراً كافراً ، وهذا بما لا يبلغه أحد .

فالمراد إذا به . وَلَا يَلِدُوا إِلَّا مِنْ سَافِرٍ وَكَافِرٍ عِنْدَ الْبُلُوغِ ... (٢) .

٢ — وقال : « وقوله تعالى : إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُسُطُونِهِمْ نَارًا » (٣) تفخيماً لهذا الأمر وتعظيماً لمواقع الجنائية فيه على جهة العاقبة . كأنه تعالى قال : لأنه وإن كان طيباً في الحال لذيذاً فمن حيث يؤدي إلى النار كأنه بهذه الصفة في الحال » (٤) . وهذا لا يمنع أن تكون النار أيضاً مسببة عن أكل مال اليتيم .

٣ — وقال : وربما قيل في قوله تعالى : « إِنِّي سَقِيمٌ » (٥) كيف يصح على الأنبياء الكذب ؟

وجوابنا : أنه يحتمل أن يريد سأسقم كقوله تعالى : « إِنَّكَ مَيِّتٌ » (٦)

(٢) المتشابه من ٦٦٧

(٤) المتشابه من ٧٨

(٦) الزمر آية : ٣٠

(١) نوح آية : ٢٧

(٣) النساء آية : ١٠

(٥) الصافات آية : ٨٩

أى ستموت، وكقوله : دإني أُراني أعصرُ خمرآ ، (١) ... (٢) .
 ٤ — وقال : دوبرما قيل في قوله تعالى : دوشجرة تخرجُ من
 طور سيناء تنبتُ بالدهن ، (٣) كيف يصح ذلك في اللغة وهي لا تنبت
 بالدهن ولا الدهن ينبت ؟ .

وجوابنا : أن المراد تنبت ما هو أصل الدهن وهو الزيتون الذي
 يخرج منه الدهن ، وينبت : أى يخرج وقد يقال في الشجرة : إنها تخرج
 كيت وكيت ويقال إنها تخرج بكيت وكيت ، (٤) :
 فالشجرة لا تنبت الدهن وإنما تنبت الزيتون الذى يصير إلى الدهن .

* * *

ففي كل تلك الآيات نرى أن الحقيقة غير مرادة ، وأنه أطلق الشيء
 وأراد ما يشوئ إليه ، على سبيل ماسماه المتأخرون بالمجاز المرسل ، وفي الآية
 د إنيما ياكلون في بطونهم ناراً ، ذكر سر بلاغة المجاز وبين أن في ذكر
 النار — بدلا من المال — تفخيماً للجزاء الذى ينالونه وتعظيماً لمواقع
 الجناية فيه على طريق العاقبة .

* * *

(٥) اعتبار ما كان : قال في قوله تعالى : وإن طائفتان من المؤمنين
 اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، (٥) فأمر بالإصلاح أولاً ، ثم قال : فإن
 بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفوى إلى أمر الله ،
 فأمر بالقتال ثانياً ، ونبه بالطرفين اللذين هما الإصلاح والقتال على
 ما بينهما من الوسائط .

(٢) التنزيه ص ٣٥٣ .

(٤) التنزيه ص ٢٧٨ .

(١) يوسف آية : ٣٦

(٣) المؤمنون آية . ٢٠

(٥) الحجرات آية ٩٠ .

فإن قيل . فقد سمي الطائفتين مؤمنين وعندكم أنهما إذا اقتتلا لم يصح ذلك فيهما ؟

وجوابنا : أنه أثبتهما مؤمنين قبل البغي والقتال ، (١) .

فالقاضي يرى أن تسمية الطائفتين مؤمنين مع ما حصل منهما من البغي والقتال إنما صح لأن ذلك باعتبار ما كان . وهو ما عرف بالمجاز المرسل .

* * *

(و) الآلية : قال : وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق لكلام العبد فقال : ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم وألوانكم ، (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضي أنه خلق نفس الألسنة ، ومتى أريد بذلك الكلام المفعول فيها فهو توسع ، وذلك مما لا ينكر (٣) .

فقد أطلق الألسنة وأراد الكلام المفعول فيها — وهي اللغة — والألسنة آلة لذلك . وجعل هذا النوع من التوسع في اللغة . وهو ما عرف بالمجاز المرسل لعلاقة الآلية .

* * *

(ز) الحالية : وقد ذكر صورتها في قوله تعالى : وإن الدار الآخرة لهي الحيوان ، وقد سبق (٤) أن عددنا المجاز في هذه الآية لإمامنا قبيل التشبيه البليغ أو من صور المجاز المرسل .

* * *

(١) التنزيه من ٣٩٦

(٣) المنتقاه من ٥٠٣

(٢) الروم آية ٢٢

(٤) في صورة التشبيه الذي يعلن مجازيه من ٢٣٣

وبهذا نرى أن القاضي عرف صور المجاز المرسل وكثيراً من علاقته وهو وإن لم ينص على مجازيته في كثير من صوره إلا أن توجهاته لتلك الصور تدل عليه وتشير إليه .

وعلى ذلك فما قيل ^(١) من أن الزمخشري أضاف إلى المجاز المرسل : تسمية الشيء بإسم جزئه ، واعتبار ما يثول إليه ، والمسببية ليس دقيقاً ، فقد وجدت هذه عند القاضي قبل الزمخشري بقرن ونصف تقريباً .

وما قيل أيضاً ^(٢) من أن أبا حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ هو الذي تأثر به الزمخشري في ذلك ليس قاطعاً ، ولعل الأقرب إلى الحقيقة أن يكون قد تأثر بالقاضي عبد الجبار .

* * *

٧ - صور المجاز العقلي عند القاضي :

لما وضع السكاكي البلاغة وضعها الأخير بحث المجاز العقلي في علم البيان فعرفه ؛ ومثل له بقوله : أنبت الربيع البقل ، وشقى الطبيب المريض ، وكسا الخليفة الكعبة ، وهزم الأمير الجند ، وبني الوزير القصر ، ^(٣) .

وبعد أن بحثه في علم البيان عاد وأنكره ورأى نظمه في سلك الاستعارة بالكناية ، وذلك بجعل الربيع في أنبت الربيع البقل ، استعارة بالكناية عن الفاعل الحقيقي بواسطة المبالغة في التشبيه على ما عليه مبنى الاستعارة ، وجعل نسبة الإثبات إليه قرينة الاستعارة ، كما جعل الأمير في (هزم الأمير الجند) المدبر لأسباب هزيمة العدو واستعارة بالكناية عن الجند الهازم ، وجعل نسبة الهزم إليه قرينة الاستعارة ، ^(٤) .

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٣ .

(٢) البعث البلاغي في تفسير الكشاف ص ٣٠٣ .

(٤) المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٣) مفتاح العلوم ص ١٨٩ .

ولكن القزويني عد هذا المجاز مجازاً في الإسناد وأخرجه من علم البيان وأدخله في علم المعاني وعقد له فصلاً بعنوان : د الحقيقة والمجاز العقليان : الإسناد منه حقيقة عقلية ومنه مجاز عقلي ، وقال عنه : د إنما لم نورد الكلام في الحقيقة والمجاز العقليين في علم البيان كما فعل السكاكي ومن تبعه لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان ، (١).

وللمجاز العقلي أثره في التعبير وقيمته في الأسلوب البلاغي وإن أنكره السكاكي ونظمه في سلك الاستعارة بالكناية وأدخله القزويني في علم المعاني .

ونحن نرى أن يبحث المجاز العقلي في المجاز لا في الإسناد كما فعل القزويني . وقد كان منهجه هنا مناراً لنقد البلاغيين السائرين على منهجه وفي ركابه ، ومنهم التفتازاني ، يقول ناقداً لكلام القزويني : د وفيه نظر ؛ لأن علم المعاني إنما يبحث عن الأحوال المذكورة من حيث إنما يطابق بها اللفظ مقتضى الحال ، وظاهر أن البحث في الحقيقة والمجاز العقليين ليس من هذه الحثية فلا يكون داخلًا في علم المعاني ، وإلا فالحقيقة والمجاز اللغويان أيضاً من أحوال المسند إليه والمسند : . (٢).

وقد عرض القاضي لكثير من صور المجاز العقلي . وهو إسناد الشيء إلى غير ما هو له لعلاقة ، كما ذكر بعض ملبساته .

ملابسات المجاز العقلي :

ذكر القاضي صور هذا المجاز والدافع إلى ظهوره في الكلام العربي فقال عند ذكره لقوله تعالى : د فَسَوِّيلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُتُوبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَ شَيْءٌ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا .

(١) بغية الإيضاح ص ٥٤ - ٧٢

(٢) المطول ص ٥٤ .

فويلٌ لهم ممَّا كُتِبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ، (١) هذا يدل على أن هذه الأفعال ليست من خلقه تعالى ، لأنه لو كان قد خلقها لم يصح أن تنفي عنه ، لأن أقوى الإضافات في الفعل أن يضاف إلى فاعله ، فلو كان تعالى خلق ما كتبه لما صح أن ينفيه عن نفسه ، مع أنه الذي خلقه وأوجده .

فإن قال : أو لستم قد تضيفون إليه الطاعة وإن لم يفعلها ؟

قيل له : إن الذي قلناه إن ما يفعله لا يجوز أن ينفي عنه ، ولم نقل : إن كل ما أضيف إليه فهو فعله ، وقد يضاف الشيء إلى من فعله ، وقد يضاف إلى من أعان عليه ، وسهل السيل إليه ، ولطف فيه ، وقد يضاف إلى من فعل ما يجري مجرى السبب ، ولذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه ، لأنه فعله ، وقد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل الولد ، لما فعل من المقدمات التي عندها يتأدب ، ويضاف إليه تنعم الغير بداره وأحواله إذا كان هو الذي أعطاه من الأموال ما اكتسبها أجمع به ، وهذا الظاهر في اللغة ، ولا يعرف في اللغة قطع إضافة الفعل إلى فاعله ألبتة ، فإذا بين تعالى أن كتابتهم ليست من عنده ففى ذلك دلالة على أنها من فعلهم ، ولو كان هو الذي خلقها لم يستحقوا الويل بهذه الإضافة ولا باكتسابهم لها (٢) .

فالقاضى يرى أنه لا يسند الفعل إلى فاعله الحقيقي في كل شيء ، بل قد يسند إلى سببه ، وهو كثير في اللغة وشائع بين العرب . فقد يقول الوالد : أدبت الولد ، ويسند فعل الأدب إلى نفسه وإن كان الولد الذي فعل ذلك ، وإنما صح ذلك لأن الوالد فعل المقدمات التي عندها يتأدب وكان السبب في ذلك .

كما يجوز أن يقال مثلاً : بنى الأمير لنا داراً فيسند الفعل إلى الأمير
مثلاً - وهو المنعم - وإن لم يفعل شيئاً لأنه سبب في الفعل بأن مكن
من ذلك بإعطائه الفاعل من المال ما اكتسبها أجمع به .

وقد قال القاضي أيضاً - كاشفاً عن نفس الملايسة - عند تفسيره
لقوله تعالى : « وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَنِ اللَّهُ » (١) وقد علمنا أنه قد يقال فيها
يتخذ الإنسان من دار وغيرها ، إذا عانه غيره ببذل النفقة عليها : لأنها
من فلان ، وإن لم يكن له فيها فعل .

ويقال فيما يحصل للولد من الأدب والعلم : إنه من أبيه ، وإن لم يكن
الأدب من فعله ، وإذا وصل بأدبه إلى مالك ، فقد يضاف إلى والده لما
كان الأب هو السبب فيما هو السبب فيه ، وعلى هذا الحد يطلق في المعاصي ،
فيقال : هي من الشيطان لما كان دعاؤه إليها كالسبب والمعونة ، وربما
قويت هذه الإضافة فيفسع فيها بذكر الفعل لقوتها ، فيقال في أدب
الولد ، إنه من عمل أبيه ، وقد قال تعالى في مثله : « قَالَ هَذَا مِنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ » (٢) .

وعلى هذا الحد نقول في الطاعات أجمع : إنها من الله تعالى ، لما وصلنا
إليها بالطافه ومعونته وتيسره ، ولا نقول ذلك في المعاصي وإن مكن
تعالى منها ، لما منع منها بالنهاى والزجر والتهديد .

وعلى هذا الوجه نقول فيما يصل إلينا من العطايا والهبات : إنها من
نعم الله ، وإن كان آخر السبب الذى به ملكنا من فعلنا ، وما قبله من
فعل المعطى ، لما كان لا يتم كونه نعمة إلا بأمور من قبله تعالى في الحال
ومن قول ، ولأنه أراد ذلك ولم يمنع منه ، (٣) .

(٢) القصص آية : ١٥

(١) النحل آية : ٥٣

(٣) التشابه ص ٤٤٥

فنحن نرى أن القاضى عبد الجبار ذكر أن الشيء قد يسند إلى غير
ما هو له لأسباب عدة وعلل معقولة ، عرفت العرب وتداولتها في أساليبها
وشاعت في عرفهم ولغتهم . وهذه هي التى سميت فيما بعد بالعلاقات .

علاقات المجاز العقلى التى تناوّلها القاضى هي :

(١) السببية :

١ - قال القاضى : د قالوا : وقد قال فيها : د صراط الذين
أنعمت عليهم ، (١) فأراد دين الذين أنعمت عليهم بالإيمان ، ولو لم يكن
الإيمان من فعله لم يكن لهذا القول معنى .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره إنما يدل على أنهم طلبوا أن يهديهم
د صراط الذين أنعمت عليهم ، ولم يذكر بماذا أنعم فمن أين المراد به
نفس الإيمان ؟

وبعد ، فإن صح أنه المنعم بالإيمان عليهم لم يدل على أنه ليس بفعل
لهم ، لأنه تعالى قد ينعم علينا بما نفعله من الطاعة والإيمان إذا كنّا إنما
ننال بمعونته ، والطفه ، ونيسره ، وتيسيله ، فيصير من حيث فعل هذه
المقدمات التى لولاها لم يصح ولم نختز الإيمان ، ولا كان لنا إليه داع ،
كأنه قد فعل الإيمان ، فيضاف إلى أنه من نعمه ، كما أن صلاح الولد يضاف
إلى والده ، وإن كان هو الذى تأدب ، وتعلم لما فعل من المعونة والأحوال
ما عنده أمكنه ذلك واختاره ، وقد يهب أحدهما لغيره المال فإذا صرفه
في المأكول والملبوس فانتفع به كانت تلك المنافع مضافة إليه ، وإن كان
من فعل المنتفع ، لما كان إنما وصل إليه بما كان من قبله من المال .
وهذا بين ، (٢) .

(١) الفاتحة آية : ٧

(٢) المتشابه ص ٤٦

فإضافة الإنعام بالإيمان إلى الله سبحانه إنما جاز لأنه سبب فيه بمعونته وتيسيره وتسهيله ، وإن كان الفعل الحقيقي للإيمان من قبل العبد ، واللغة والعرف يشهدان بذلك ، فصلاح الولد مثلاً يضاف إلى والده لأنه سبب فيه وأعان عليه وإن كان الصلاح حقيقة من فعل الولد ، لأنه هو الذى تعلم وتأدب ، وهذا الإسناد هو سماه المتأخرون بالمجاز العقلى .

٢ - وقال : د قالوا : فقد قال تعالى : « وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يُضِلُّ به كثيراً ويهدي به كثيراً »^(١) ، وذلك يدل على أنه تعالى يضل ويهدي لا كما تقولون بأنه تعالى لا يجوز عليه ذلك .

وبعد أن يدخل مع المخالفين فى مجادلات عقلية وكلامية ، يقول فى كتابه التنزيه ، :

« يضل به كثيراً ، أراد يعاقب بالكفر به ، د ويهدي به كثيراً ، أى يثيب بالإيمان به كثيراً ، ويجوز إضافة هذا الضلال إلى نفسه .
وإلى هنا وقد أراد من الضلال - العقاب ومن الهداية - الثواب ، وعلى هذا المعنى فلا مانع من إسناد العقاب والثواب إلى الله سبحانه ويكون على سبيل الحقيقة ..

ثم قال مشيراً إلى جهة المجاز : د وقد قيل أيضاً : إنهم لما ضلوا عنده جاز أن يضاف إلى نفسه ، كما قال تعالى : د وإذا ما أنزلت سورة فهم من يقول آيكم زادته هذه إيماناً ، ثم قال من بعد : د وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم ،^(٢) فأضاف لإيمانهم وكفرهم إلى السورة لما آمن بعضهم عند نزولها وكفر بعضهم . فكذلك أضاف

(١) البقرة آية : ٢٦

(٢) التوبة آية : ١٢٥

هذا الضلال إلى نفسه لما كفروا بالمثل عند نزوله ، (١) .

وقال في كتابه « المتشابه » في نفس الآية بعد أن بين معنى الهدى والضلال ، واستشهد لهذه المعاني بالآيات القرآنية قال ملخصاً لهذه الوجوه :
١ - فحصل من هذه الجملة (يقصد ما سبق من الكلام) أنه تعالى يهدي : بمعنى الدلالة والبيان وذلك عام في كل مكلف لأنه لما عهم بالتكليف فلا بد أن يعهم بما يدل عليه ، وإلا كان تكليفاً بما لا يمكن أن يفعل . واستشهد بقوله تعالى : « هُدَى لِلنَّاسِ » ، (٢) .

٢ - وقد يضاف إليه ذلك ، بمعنى زيادة الهدى ويخص بذلك تعالى من اهتدى وآمن ، يقول الله تعالى : « وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى » ، (٣) .

٣ - وقد يضاف إليه بمعنى الثواب على ما ذكرناه لأنه المختص بأن يشيب دون غيره ، وذلك بما يختص به المؤمن . قال تعالى : « وَالَّذِينَ اقْتَسَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنَنضِلَّ أَعْيُنُهُمْ فِي صَدَادٍ مُبِينٍ » ، (٤) .

٤ - وقد يضاف إليه ذلك بمعنى الأخذ بهم في طريق القور والنجاة وذلك أيضاً بما يختص به المؤمن ، قال تعالى : « اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، فَأَمَّا إِضَافَةُ الْهُدَى بِمَعْنَى خَلْقِ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ فَغَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْمَنَةِ وَلَا فِي الْكِتَابِ ، وَإِنَّمَا يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى ، ويوصف تعالى بمن بحيث دله ، وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه » ، (٥) .

فقد أجاز القاضي إضافة الهدى إلى الله سبحانه بإحدى إضافات أربعة : إما أن يكون الهدى بمعنى : الدلالة والبيان ، أو زيادة الهدى ، أو الثواب ، أو الأخذ بهم في طريق الجنة ، واستشهد لكل ذلك بالقرآن الكريم . فعلى هذه الوجوه كلها يتسبب الهدى إلى الله سبحانه على الحقيقة .

(٣) . ريم آية : ٢٦

(٢) البقرة آية : ١٨٥

(١) التوبة ص ٢٠

(٥) المتشابه ص ٥٩ وما بعدها .

(٤) محمد آية : ٤٠ ، ٤١

أما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة - وهو مذهب القوم المخالفين - فنفاه لأنه غير موجود في اللغة أو في الكتاب ، وإنما أجاز إضافة الإيمان والطاعة إلى الله سبحانه من جهة أن الله دل الإنسان على الإيمان وسهل سبيله إليه فكان هو السبب في ذلك . . فإسناد الإيمان والطاعة إلى الله تعالى إنما جاز فقط لأنه سبب فيه ، على طريق ماسمى بالمجاز العقلي ، وهو وإن لم يصرح بالمجاز في هذا الشطر من الآية فقد صرح به في الشطر الآخر الآتي .

أما الضلال : فقد ورد في الكتاب بوجوه منها :

١ - أنه تعالى أضافه إلى نفسه بمعنى العقاب وسماه ضلالا . فقال : وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين ، (١) .

٢ - وقد أضاف ذلك إلى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى . لأنه إذا سلبهم ذلك للمصلحة أو على سبيل العقوبة جاز أن يقول : ومن يُرَدُّ أن يُضِلَّهُ ، (٢) ، يعني عن الزيادات المؤدية إلى شرح الصدور ولا يكون ذلك منعا من الإيمان بل يكون بعنا عليه ، لأن من ضاق صدره بالشئ وتجر فيه طلب الخلاص منه

٣ - ويجوز أن يضاف الضلال إليه تعالى بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار ، وكما أن أحدا في الشاهد إذا عدل به الإنسان عن طريق نجاته إلى طريق هلاكه يقال : أضله وإن كان بما يقوله يحسن من حيث استوجبه يكفرهم ويسوء اختيارهم .

فعلى هذه الوجوه يجوز أن ينسب الضلال إلى الله تعالى

فأما بمعنى خلق نفس الكفر فيهم ، أو الدعاء إليه أو تليس الأدلة ،
فذلك مما لا يجوز عليه تعالى ، وقد وصف به الشيطان وذمه بذلك ، فقال
تعالى : دولقد أضل منكم جبلاً كثيراً ^(١) ، وقال : دواضل فرعون
قوامه وماهدي ، ^(٢) .

وعلى هذه الوجوه كلها أسند الضلال إلى الله سبحانه على سبيل الحقيقة
لأنها على وجه لا يقيح ، وقد ذكر القاضى وجه آخر في إسناد الضلال
إلى الله سبحانه ووجهه وجهة المجاز فقال : دوقد قيل : إنه أضاف الضلال
إلى نفسه لما ضلوا عنه ضربه المثل ، على مجاز الكلام ، كقوله تعالى :
دواضلهم السامري ، ^(٣) ، لما ضلوا عند دعائه . وكقوله : درب إنهن
أضلن كثيرآ من الناس ، ^(٤) ؛ لما ضلوا عندها وبسببها ، وكقول
العربي لمن فعل ما عنده ظهر في الغير التعب أو البخل أو الجبن : إنه أتعبه
وأبخله ، وهذا كثير في اللغة ، ^(٥) .

فإسناد الضلال إلى الله سبحانه وتعالى في هذه الصورة ليس على
الحقيقة ، وإنما هو على طريق المجاز من إسناد الفعل إلى السبب ، فقد أضاف
الضلال إلى نفسه لما ضلوا عند ضربه المثل على مجاز الكلام . وهو ما عناه
المتأخرون د بالمجاز العقلي ، وكذلك إسناد الضلال إلى السامري ،
وإسناد الضلال إلى الأصنام فيما أورده من آيات . . كل ذلك إسناد إلى
السبب على مجاز الكلام . وقد صرح بأن هذا الأسلوب وذلك الاستعمال
كثير في اللغة وشائع في مجازات الكلام .

٣ — وقال : دوقد ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق الإيمان

٨٥ ، ٧٩ : طه آية (٣ ، ٢١)

٦٩ ، ٦٠ : التثابة (٥)

(١) يس آية ٦٢

(٤) إبراهيم آية ٣٦

والطاعة والمفضل بها المؤمن على الكافر فقال : د يا بَنِي إِسْرَءِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ، (١) فبين أنه أنعم بأن فضلهم وذلك التفضيل ليس إلا بما اختصوا به من الطاعات :

ومما قال في الجواب : .. وبعد فإن التفضيل لو كان بالإيمان لم يدل على أنه من خلقه تعالى فيهم بل يجب أن يحمل على أنه نسبة إلى نفسه من حيث فعل المعونة والألطف والتسهيل وما عنده وقع ذلك منهم ، فجاز أن يضيف الإيمان إلى نفسه من حيث فعل المقدمات التي عندها يختاره على ما بيناه من أن أدب الولد يضاف إلى الوالد إذا فعل من المقدمات ما عنده يختار التأديب ، (٢) .

فإسناد التفضيل إلى الله — لو كان المراد به خلق الإيمان والطاعة — ليس على سبيل الحقيقة ، ولكن لأنه السبب في ذلك فقد فعل التسهيل والمعونة والألطف والمقدمات التي عندها يختار الإيمان والطاعات . وهذا هو معنى المجاز العقلي ولعلاقة السببية .

٤ — وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الخالق لأفعال العباد فقال : د وإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ : إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ، (٣) ، فبين أنه جعله بالصفة التي لها كان إماما وهو ما عليه من الدين والإسلام والنزاهة والطهارة .

وبعد أن يحتج لدعواه بأن الأفعال تنسب إلى العباد على الحقيقة لا إلى الله قال : د ولو كان ما به إماما صار من فعله لم يمتنع في الكلام أن يقال : إن الله جعله كذلك ، إذا فعل المقدمات التي عندها اختص به ، كما يقول

(١) البقرة آية : ٤٧ .

(٢) المتشابه ص ٨٩

(٣) البقرة آية ١٤٤

الولد لولده إذا تأدب : إني صيرتك أدبيا إذا فعل به أسباب التأديب
على ما قدمناه ، (١) .

فإسناد جعل إبراهيم — عليه السلام — إماما إلى الله إسناد إلى
السبب ، لأنه فعل المقدمات التي اختصه به من الدين والإسلام
والزهادة والطهارة .

ه — وقال : د قالوا : د ما معنى : رَبَّنَا واجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لك ومن
ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لك ، (٢) إن كان الإسلام من قبل العبد ؟

وجوابنا : أن المراد مسألة الألفاظ والتسهيل في أن يصير مسلمين ،
لأن المرء وإن كان يفعل الإسلام فلا يستغنى عن زيادات الهدى ولولا

ذلك لما صح الأمر والنهي بالإسلام والكفر ، ولما جاز الممدوح عليه ،
ولم يكن لقوله تعالى : د وَأَرْزُقْنَا مِمَّا سَكَنَّا وَتُسَبِّحُنَا عَلَيْنَا ، معنى ، والوالد
إذا توصل إلى تأديب ولده بأمور جاز أن يقال : جعله أدبيا عالما لفعله

الأسباب التي عندها تعلم ، (٣)

فإسناد جعل الناصر مسلمين إلى الله تعالى ليس إلا لأنه فعل الأسباب
والمقدمات ، وسمل ذلك وأعان عليه من إسناد الفعل إلى السبب . وهذا
ما عناه من بعده بالمجاز العقلي .

٦ — وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يجعل المؤمن
مؤمنا ويخلق الطاعة فيه ، فقال : د واجْعَلْهُ رَبُّ رَضِيًّا (٤) فلو لم يكن راضيا
بفعله لما صح لهذا الدعاء معنى .

والجواب عن ذلك : . . . فإن الرضى قد يكون راضيا بأمور من قبله ،
وقد يكون كذلك بأمور من قبل الله تعالى ، نحو كمال خلقه ، وعقله ،

(٢) البقرة آية : ٢٢٨

(٤) مريم آية : ٦

(١) المنهاج ص ١٠٨ — ١١٠

(٣) التنزيه ص ٣٥

وسائر ما يفضله الله تعالى به على غيره ، فمن أين أن المراد بذلك أحدهما دون الآخر ؟

والمراد عندنا بذلك : أنه سأل الله تعالى أن يلطّف له ويعينه ليختار ما يصير به رضا ، كما ذكرنا في قوله تعالى : « واجعلنا مسلمين لك » ، إلى ما جرى هذا المجرى . وهذا أصل معروف في اللغة أنه متى أضيف إلى الغير أمر من الأمور بلفظ يقتضى في غيره الفعلية ، فيجب أن يكون محمولا على أسبابه ، فلما كان وصف المسلم بذلك يفيد أن الإسلام من قبله اقتضت الإضافة ما ذكرناه ، وكذلك القول في الرضى ، لأنه لا يكون رضا إلا بأمور من قبله ، فإذا جعله غيره رضا ، فالمراد الألفاظ ، وسائر الأسباب في ذلك ، وهذا كما يقول أحدنا لولده : قد جعلتك عالما صالحاً فيكون المراد ما ذكرناه (١) .

فإسناد الرضى إلى الله سبحانه ليس من قبيل الحقيقة وإنما كان بسبب أنه يلطّف ليحيي ويعينه ليختار ما يصير به رضا ، وقد بنى ذلك على أصل معروف في اللغة وهو : أنه متى أضيف إلى الغير أمر من الأمور بلفظ يقتضى في غيره الفعلية ، فيجب أن يكون محمولا على أسبابه . وهذا ما عرف بالمجاز العقلي لعلاقة السببية .

٧ - وقال في قوله تعالى : « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ، وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على آذانهم نفورا » (٢) .

وإنما قال : « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا » (٣) ، لما كان يصيبهم من الغضب والغيط عند تلاوة القرآن ، فأضاف

(١) المتشابه من ٤٨٠ .

(٢) الإسراء : ٤٥ . (٣)

الأحكام ٢٥ .

ذلك إلى نفسه لهذا المعنى ، لا أنه جعل على قلوبهم أكنة ، ولا في آذانهم وقرأ .

وهذا قول رسول الله - ﷺ - شَيْبَتْنِي هُودُ وَأَخَوَاتُهَا ، لما كان يلحقه عند الفسك فيما يتلوه منها من خشية الله وخوف نعماته ، لا أن هوداً وأخواتها كانت تفعل فيه الشيب .

ومثله قوله - ﷺ - حبك الشيء يَعْنِي وَيَصْم ، لا أن الحب يفعل العمى والصمم ، ولكنه كان إذا أحب الشيء ذهب مكباً على وجهه فلم يشب فتبصر عينه ، ولا يصغى فيسمع قول من ينصح له .

وقد قال تعالى : د فلما جاءهم نذيرٌ ما زادهم إلا نفوراً ، (١) ، والنذير لا يفعل فيهم النذور ، ولكنه لما نفروا عند إنذاره نسب نفورهم إليه ، وهذا من الاستعارة الحسنة ، وهو معروف في اللغة .

فالإسناد في كل تلك الصور الأربع من قبيل المجاز العقلي - لعلاقة السببية - وفي توجيهه ما يدل على ذلك ، وهذه أول مرة نقرأ كلمة الاستعارة عنده (٢) .

٨ - وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن الصبر وتثبيت القدم وما شاكله مما يفعله المقاتل من قبله تعالى ، فقال : د ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبراً وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين (٣) .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا أن سؤال السائل لا يدل على أن المسئول يفعل ذلك .

والمراد بذلك : أنهم سألوا الله تعالى أن يفعل من الألطاف مما يقوى نفوسهم ، ويفضي منهم في الصبر وأن يتفضل بمسايعينهم على تثبيت

أقلامهم من أمور يفعلها فيهم أو فيمن ناوأهم ، وأن يفعل ما يؤدي إلى ظفرهم ونصرتهم .

ثم يقال للقوم : إن مدحهم بالانقطاع إليه تعالى في هذه الادعية يدل على أن هذه الأمور تقع باختيارهم عند مقدمات من قبله تعالى ، فلو كان كل ذلك من قبله لم يكن لهم فيه فضل ، ولما لحقهم المشقة بالصبر ، بل كان يجب أن يكون تعالى نصر بعضاً على بعض بفعل يفعله بالفريقين^(١) . فإسناد الإفراغ والتثبيت والنصرة إلى الله سبحانه إنما جاز لأنه يعينهم على ذلك فهو سبب فيه ، وليس هو الفاعل في الحقيقة على سبيل المجاز العقلي ، .

٩ - وقد قال موضحاً أن النصر من الله ليس على سبيل الحقيقة فقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن النصر من قبله تعالى ، فقال : والله يؤيد بنصره من يشاء »^(٢) وقد علمنا أن النصر هو الذي يقع من المنصور الغالب .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى لم يقل إنه الفاعل للنصر ، وإنما أضافه إلى نفسه ، وذكر أنه يؤيد بنصره من يشاء ، وقد بينا أن الإضافة لا تدل على أن المضاف من فعله وإنما تنقسم إلى جهات فلا يصح لهم التعلق بالظاهر . والتأييد من الله تعالى إنما يكون بضروب من الألفاف ، وهكذا يقول فيمن نصر من المؤمنين على العدو : إن الله يلفظ له ويكون ذلك تأييداً .

واعلم أن النصر قد تكون بالحجة إذا ظهرت للمؤمن على العدو ، وقد تكون بما يحصل له من المنزلة الرفيعة وللكافر من الاستخفاف والإهانة ، وقد تكون في الحرب بالظفر الحاصل والغلبة ، وقد تكون

(١) المتشابه ص ١٢٨ .

(٢) آل عمران آية : ١٣ .

النُّور بِإِذْنِهِ^(١) ، إِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَرْكَ الْكُفْرِ وَفِعْلَ الْإِيمَانِ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى .

وَجَوَابُنَا : أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْكِتَابَ الَّذِي هُوَ الْقُرْآنُ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ اللَّهِ ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يُخْرِجُ فِي الْحَقِيقَةِ عَنِ الْكُفْرِ إِلَى الْإِيمَانِ ، وَإِنَّمَا يُقَالُ ذَلِكَ لِمَا كَانَ سَبَبًا لِإِيمَانِ الْكَافِرِ^(٢) .

فَإِسْنَادُ الْإِخْرَاجِ مِنَ الْكُفْرِ إِلَى الْإِيمَانِ إِلَى الْكِتَابِ لَيْسَ مِنْ قِبَلِ الْحَقِيقَةِ ، وَإِنَّمَا أُسْنَدَ إِلَيْهِ ذَلِكَ لِأَنَّهُ فَقَطْ سَبَبٌ فِيهِ حَيْثُ دَلَّهِمْ وَبَعَثَهُمْ عَلَيْهِ . ١٣ — وَقَالَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْآيَةِ : دُورَبَمَا سَأَلُوا عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : دَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ^(٣) ، قَالُوا إِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِسْلَامَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ فِيهِمْ .

وَجَوَابُنَا : أَنَّ ذَلِكَ كَقَوْلِهِ : دَوَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ^(٤) ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُمْ لَمْ يَفْعَلُوا فِيهِمْ الْكُفْرَ ، لَكِنَّهُمْ رَغَبُوا وَدَعَوْا إِلَى ذَلِكَ . فَالْمُرَادُ أَنَّهُ تَعَالَى يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِالْإِلْطَافِ الَّتِي يَفْعَلُهَا فِي هَذَا الْبَابِ^(٥) .

فَإِسْنَادُ إِخْرَاجِ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي الْآيَةِ الْأُولَى ، وَإِسْنَادُ إِخْرَاجِ الْكَافِرِينَ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ إِلَى الطَّاغُوتِ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْإِسْنَادِ إِلَى السَّبَبِ ، لِأَنَّ كِلَاهُمَا رَغَبٌ فِيمَا دَعَا إِلَيْهِ .

١٤ — وَقَالَ : دُورَبَمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : دَأَلر ، كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ^(٦) ، كَيْفَ يَفْعَلُ الرَّسُولُ ذَلِكَ ؟ وَالجَوَابُ : أَنَّ الْمُرَادَ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْعُدُولِ إِلَى الْإِيمَانِ عَنِ الْكُفْرِ وَيُبَيِّنُ لَهُمْ ذَلِكَ ، فَوْصَفَ بِأَنَّهُ يُخْرِجُ لِمَا كَانَ يَفْعَلُ السَّبَبَ الدَّاعِيَ إِلَى ذَلِكَ^(٧) .

(١) المائدة آية : ١٦

(٢) التَّزْيِيدُ ص ١١٣

(٣) البقرة آية : ٢٥٧

(٤) التَّزْيِيدُ ص ١١٣

(٥) التَّزْيِيدُ ص ٢١١

(٦) إبراهيم آية : ١

(٧) التَّزْيِيدُ ص ٥٠

١٥ - وقال : د تعالى : د هو الذى أَخْرَجَ الذينَ كَفَرُوا من أهلِ الكتابِ من ديارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ ، (١) تعلقوا به فى أنْ خَرَجَهُمْ يجب أن يكون خَلَقَهُ الله .

فالمراد بذلك : أنه تعالى لما أمر بإخراجهم ، وتخریب منازلهم ، وإجلالهم إلى الشام ، جاز أن يقول على طريق الامتنان على النبي - ﷺ - بهذا القول ، (٢) .

فإسناد الإخراج إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما صح ذلك فيه لأنه السبب فى ذلك بأن أمر بإخراجهم وتخریب منازلهم وإجلالهم إلى الشام ، على ما سبى بالمجاز العقلى لعلاقة السببية .

١٦ - وقال : د وربما قيل فى قوله تعالى : د أَنى أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ ، (٣) لا يجوز أن يكون عيسى خالقا .

وجوابنا : أنه من حيث اللغة كل من قدر فعله ضربا من التقدير يوصف بذلك ، وإن كان من حيث الشرع لا يطلق فيه بل بعبده كما لا يقال إن فلانا رب دون أن يعبد بذكر داره وعبده .

فإن قيل أفكان يحى الموتى كما أضافه الله تعالى إليه ؟

قيل له : ليس كذلك لأنه تعالى أضاف إليه خلق الطير من الطين ولم يصف إليه الإحياء بل قال : د وأحيى الموتى بإذن الله ، فأضافه إلى الله لما كان هو المحيى عند ادعائه النبوة ، وإنما أضيف إليه من حيث كان هو السبب فى ذلك ، (٤) .

فالقاضى يرى أن إسناد الفعل د أخلق ، إلى عيسى - عليه السلام -

(٢) المنشأه من ٦٤٩

(٤) التنزيه من ٦٦

(١) الحشر آية : ٢

(٣) آل عمران آية ٤٩

حقيقة لأن الخلق في اللغة بمعنى التقدير. أما إسناد الفعل «أحيى» إلى عيسى - عليه السلام - فليس من قبيل الحقيقة وإنما من حيث كان السبب فيه فقط، أما الإحياء الحقيقي فهو لله سبحانه لأن الله هو الحي عند ادعاء عيسى عليه السلام النبوة.

١٧ - وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن ملحق المؤمنين يوم أحد من انصرافهم عن الكفار من قبله تعالى ، فقال : « ثم صرفكم عنهم لينبئكم » (١) .

والجواب عن ذلك : أنه تولى صرفهم على ما يقتضيه الظاهر . لم يكن ليزمهم بما ذكره من قبل ، وقد قال : « حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتهم من بعد ما أراكم ما تحبون ، يعني يوم بدر » منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ، فأضاف أفعالهم إليهم وذمهم بها ، وبين أن التنازع كان من قبلهم ، وأنهم عصوا بذلك من حيث لم يشعروا على ما رسم لهم الرسول - ﷺ - في المحاربة ، وعدلوا عنه وغيه في الغنائم ، وأنهم فعلوا ذلك ، وقد عظم نعمة الله عليهم يوم بدر لينبئهم أن المعصية تقع لمكان تقدم النعمة ، فلما بين ذلك أجمع وذكر أنه صرفهم عنهم من حيث لم يلفظ لهم ولا اتهمهم كفعلهم يوم بدر لأنهم لم يعصوا كل الصلاح التشديد عليهم بتوكل المعونة ، واصلوا قوله : « ثم صرفكم عنهم » ، كالجزء على ما تقدم بذكره من معاصيهم ، ولا يكون ذلك إلا والمجازاء مغلطاه ...

وقوله تعالى من بعد : « ولقد كفنا عنهم » يدل على أنهم عصوا ، ولو كان انصرافهم عن الكفار من فعله تعالى لم يكن للعفو معنى (٢) .

فإسناد الصرف إلى الله تعالى ليس على الحقيقة بل لأنه هو السبب

(٢) المشابهة ص ١٦٦

(١) آل عمران آية : ١٥٢

في صرفهم عن الكفار لأنه لم يلفظ لهم ولا أعانهم كفعله بهم يوم بدر ،
وكان ذلك الصرف كالجزاء على ما تقدم ذكره من معاصيهم .

١٨ - وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه هو الذي يفعل الإصلاح
بين الزوجين فقال : **وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله
وحكماً من أهلها إن يريداً إصلاحاً يوفق الله بينهما** ، (١) فيبين أنه
يوفق بينهما إذا أراد الله الحكمان .

والجواب عن ذلك : ... يجب أن يكون المراد بقوله : **يوفق الله**
بينهما ، أنه تعالى عند إرادتهما الإصلاح يفعل من الألفاظ ما يدعو إلى
قبولهما ، **ففي قبلا كان موثقاً بينهما فكيف يصح تعلق القوم بهذا**
الظاهر ؟ (٢)

فإسناد التوفيق إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما أسند إليه
لأنه سببه فقط ، فهو يفعل من الألفاظ ما يدعو إلى قبولهما الصلح ، وهذه
العلاقة صرح إسناد التوفيق إليه ، وكان حقه أن يسند إلى الحكامين .

١٩ - وقال : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الفاعل لتصرف
العبد وكسبه ، فقال : **فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت** ، إذ
رمى الله رمي ، (٣) فأضاف قتلهم ورميهم إلى نفسه .

والجواب : عن ذلك : أن ظاهر الكلام يقتضي أنه تعالى هو الذي
قتل الكفار دون المؤمنين ، وذلك يوجب في كل قتل أن يكون تعالى
فعله ، وأن يوصف بأنه قتل الأنبياء والصالحين .

وبعد ، فإن حمله على ظاهره يوجب التناقض ، لأنه تعالى أثبت
له بقوله : **إذ رميت** ، ثم نقاه عنه بقوله : **وमारميت ولكن الله**

(٢) المتشابه من ١٨٣

(١) النساء آية : ٣٥

(٣) الأفعال آية : ١٧

رَمَى ، فلا بد من تأويله على خلاف الظاهر . ومتى وجب الدخول في التأويل بطل التعلق لهم بالظاهر .

والمراد بالآية : أنه تعالى بين للمؤمنين أن ما فعلوه من قتل الكفار لم يكن على جهة الاستبداد منهم وبجورهم وقوتهم ، وأنهم وصلوا إليه بمعونته تعالى وألطافه ، لأنهم لو لم ينصرهم بالإمداد بالملائكة والربط على القلب وتثبيت القدم وإلقاء الرعب في قلوب الكفر لم يتم لهم من قتلهم ما تم ، وقد بينا جواز إضافة الطاعة إليه تعالى إذا وقعت بتيسيره وألطافه ومعونته .

فأما قوله تعالى : وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ، فقد يصح حمله على ما قلناه ، لأنه بألطافه وتأيدته تم له في الرمي ما تم (١) .

فإسناد القتل والرمي إلى الله تعالى كما هو ظاهر الآية ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما فقط لأنه أعان عليه بأية جهة من جهات العون التي ذكرها لتثبيت القدم ، والربط على القلب فكان سببا في قتلهم وإيصال الرمي إليهم . وهذا هو المجاز العقلي حسب ما تعارف عليه المتأخرون .

٢٠ - وقال : وربما قيل في قوله تعالى : دَوَّالْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ

أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَيْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ (٢) ، فقد أضاف موافقة بعضهم لبعض إلى نفسه وذلك بخلاف قولكم .

وجوابنا : أن الأسباب التي بها يؤتلف كانت من قبله تعالى ، فأضاف

إليه الائتلاف ، وهذا كما نضيف إلى الله تعالى الرزق وإن كان المرء يسعى في الاكتساب (٣) .

(٢) الأقال آية : ٦٣ -

(١) التشابه من ٣١٧

(٣) التنزيه من ٣٠

فإسناد التأليف إليه تعالى ليس من قبيل الحقيقة، ولكن لأنه من قبله
وسبب فيه أسند إليه .

٢١ - وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يزيدهم إيمانا
بأنزال السورة ، ويزيد الكفار كفرأ بها ، لأنه لا يجوز إضافة الزيادة إلى
نفس السورة فيجب أن تكون في المنزل ، فقال تعالى : د وإذا ما أنزلت
سورة فأنهم من يقول : أيكم زادته هذه إيمانا (١) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضي أنهم أضافوا زيادة الإيمان
إليها ، وليس ذلك بقول أحد . . وقد بينا أن المراد بذلك أنها سبب زيادة
الإيمان من المؤمنين ، كما يقول القائل : أتعبني المشى والركوب من حيث
تعب بسببها ، كما يقال : أتعبني زيد . إذا سألته فتعب عنده ، فلهذا فعل
المؤمنون زيادة الإيمان عند نزولها — لأن نزولها يقتضي زيادة التعبد —
جاز إضافة ذلك في الكلام إليها ، وكذلك القول في زيادة كفرهم (٢) .

فالسورة لا تزيد إيمانا ولا تزيد رجسا على الحقيقة ، وإنما أضيفت
الزيادة إليها لأنها سبب فيهما ، فصح إسناد الفعل إليها لهذه العلاقة ، على
طريق ما سمي بالمجاز العقلي .

وبعد هذا التوجيه رأى رأيا آخر يميل به إلى جهة الحقيقة فقال :
د وقد يحتمل أن يراد به أنه تعالى بأنزال السورة زادهم إيمانا في الحقيقة ،
لأن زيادة البصائر قد تكون إيمانا وهدى ، وزاد الكفار رجسا إلى رجسهم
يعني غمما إلى غمهم وذما وإهانة إلى ما استحقوه من ذلك (٣) .

وقد زاد القاضى في كتابه ، التنزيه ، أن أطلق على الإسناد مجازاه
فقال :

(١) التوبة آية : ١٢٤ (٢) المتشابه ص ٣٤٧ (٣) المتشابه ص ٣٤٧ .

« وأضاف الإيمان والكفر إلى السورة في قوله : « وإذا ما أنزلت سورة فسنهم من يقول : أيكم زادته هذه إيماناً » إلى آخر الآية على وجه المجاز لما كان الإيمان منهم عند نزوله ، ولما كان الرجس والكفر من الكفار عند نزولها وذلك معلوم . وهو كقوله تعالى : « واسأل القرية ، إذ هو معلوم لكل واحد أن المراد أهلها »^(١) .

وقد جمع القاضى فى الخروج إلى المجازية بين آية « فزادتهم . . الخ » وآية « واسأل القرية » ، والآية الثانية تحتل المجاز العقلى كالسابقة لعلاقة المحلية ، والمجاز بالحذف .

٢٢ — وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه قد يريد الكفر والقبیح فقال : « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً »^(٢) فإذا علمنا أن القرآن لا يجوز أن يزيدهم علينا أن منزله هو الذى يزيدهم ، وهذا يدل على أنه أراد منهم الخسران وفعله . والجواب عن ذلك : أن ظاهره إنما يدل على أن القرآن لا يزيد الظالمين إلا خساراً ، فمن أين أنه تعالى يريد ذلك أو يخلق . . ولم صاروا بتأويلهم أولى منا ؟ بأن نقول : إن نزول القرآن لما كان السبب فى أن كفروا جاز أن يضاف ذلك إليه ، كما أضاف تعالى زيادة الرجس إلى السورة فى قوله : « فزادتهم رجساً إلى رجسهم » . . .^(٣) .

فإسناد زيادة الظالمين خساراً إلى القرآن ليس على الحقيقة ، بل لأنه فقط سبب فيه ، لهذا جاز إسناد ذلك إلى القرآن .

٢٣ — وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه الفاعل لحركات

(٢) الإسراء آية : ٨٢

(١) المشابهة ص ٣٤٨

(٣) المشابهة ص ٤٦٨

العباد في البر والبحر ، فقال : هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ
حتى إذا كنُتُمْ فِي الْفُلْكِ (١) .

والجواب عن ذلك : أن ما يحصل من سير راكب الفلك في البحر هو
من فعله تعالى في الحقيقة ، لأنه المجرى له مجرى الماء ، والاعتماد الذي
فيه هو من فعله تعالى ، وإذا كان من الملاح جدف له فليس يخرج من أن
يكون تعالى هو المسير من حيث جعل الماء بالصفة التي يصح التسيير عليها ،
وجعلها في الاعتماد تعين الملاح ، فصار فعله لا يتم إلا بأفعاله تعالى ، ولا
يتمتع أن يضاف إليه ، لأن من حق أجزاء الفعل إذا وقعت من فاعلين
والمعلوم من حال أحدهما أنه كان يتم منه التفرد ، ومن حال الآخر أن
ذلك لا يصح منه ، صار جميعها كأنه من فعل من يصح منه التفرد فهو
بالإضافة إليه أحق ، ولذلك لو حمل القوى من الضعيف جسما ثقيلا
وحالهما ما وصفنا ، لوجب أن ينسب ذلك إلى القوى ، ولهذا صح أن
يضيف تعالى سيرهم في البحر إلى نفسه على كل حال ، وإن كان هناك في
بعض الأحوال من العباد جدف وتحريك .

والقاضي بهذا غلب جانب الله سبحانه وتعالى وأغفل جانب العبد إذ
تأثيره بجانب الله تعالى لا يذكر ، ومن هنا جعل الإسناد إليه كالحقيقة .
ثم قال : « فأما سير العباد في البر فقد يضاف إلى الله تعالى من حيث أمر
به وبعث عليه إذا كان السير طاعة ، فأما إذا كان مصيبة فلا يجوز أن يراد
بالكلام لأنه لا يصح أن يضاف إليه تعالى على وجه من الوجوه .

وقد يحتمل أن يريد تعالى أنه مهد لهم الأرض ووطأها على الجد الذي
صح معه السير عليها ، فصار ذلك السير في الحكيم كأنه من قبله وعده
عليهم في جملة نعمه ، (٢) .

فقد جعل القاضى التسيير فى البحر من قبيل الحقيقة إذ جعل الإسناد إليه من فعله تعالى فى الحقيقة ، لأنه المجرى له مجرى الماء والاعتماد الذى فيه هو من فعله تعالى ، وجعلها بالصفة التى يصح التسيير عليها ، وإذا كان من الملاح جدف وتحريك فليس يخرج من أن يكون تعالى هو المسير .

أما تسيير العباد فى البر فيفهم من كلامه أنه لم يجعله من قبل الله على الحقيقة ، وإنما من قبيل السبب فقد بعث عليه وأمر به ، أو بسبب أنه مهد لهم الأرض ووطأها على الحد الذى صح معه السير عليها ، وهذا من قبيل المجاز العقلى الذى علاقه السببية .

ولا ندرى لماذا فرق القاضى بين التسيير فى البحر والتسيير فى البر فجعل الأول على سبيل الحقيقة وجعل الثانى على خلافها والذى صح فى أحدهما كان يصح فى الآخر فواجه التفرقة عنده ؟

وقد لاحظ ذلك الإمام الرازى فقال فى هذه الآية :

« قال الجبائى : أما كونه تعالى مسيراً لهم فى البحر على الحقيقة فالأمر كذلك .

وأما سيرهم فى البر فإنما أضيف إلى الله تعالى على التوسع . فإما كان منه طاعة فبأمره وتسهيله ، وما كان منه معصية فلأنه تعالى هو الذى أقدره عليه .

وزاد القاضى فيه : يجوز أن يضاف ذلك إليه تعالى من حيث أنه تعالى سخر لهم المركب فى البر وسخر لهم الأرض التى يتصرفون عليها يأمساكها لأنه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليهم السير .

وبعد أن ينقل ما قاله الجبائى والقاضى ، يعلق على ذلك بقوله :

ونحن نقول لاشك أن المسير فى البحر هو الله تعالى لأن الله تعالى هو الحدث لتلك الحركات فى أجزاء السفينة ، ولا شك أن إضافة الفعل إلى

إلى الفاعل هو الحقيقة ، فنقول وجب أيضاً أن يكون مسيراً لهم في البر بهذه التفسير ، إذ لو كان مسيراً لهم في البر بمعنى إعطاء الآلات والأدوات لكان ذلك مجازاً بهذا الوجه فيلزم كون اللفظ حقيقة ومجازاً دفعة واحدة وذلك باطل .

ثم يقول : واعلم أن مذهب الجبائي أنه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازاً بالنسبة للمعنى الواحد (١) .

٢٤ - وقال : د وقوله بعد ذلك : د رَبِّ لَنْهَنَّا أَضْلَلْنَا كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ (٢) يعني الأصنام : فراهه أنهم صرن سبباً للضلال ، لا أن الصنم يصبح أن يضل ويهتدي (٣) .

فأسند الضلال إلى الأصنام لأنها هي السبب فيه والباعثة عليه :

٢٥ - وقال : د ثم ذكر تعالى ما يدل على أن تصرف العبد من قبله ، فقال : د أَوَلَمْ يَرْوُوا إِلَى الطَّيْرِ مَسْخَرَاتٍ فِي جَوْءِ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ (٤) ، فدل على وقوف الطير في الجو من قبله ، وإذا صح ذلك في الطير وجب مثله في العبد .

والجواب عن ذلك : . . . وأما الممسك فقد يوصف بذلك متى فعل ما عنده يصير ذلك الغير ممسكاً بحيث هو لا ينحدر ولا يسقط وإن كان سكونه من فعله ، فلما كان تعالى بخلقه الهواء تحت الطير ، يصح منها الوقوف والطيران جاز أن يقال إنه الممسك لها ، ولذلك لا يصح منها الوقوف إلا عند بسط الجناح ، ومتى كسرت سقطت إلا أن تحرك للطيران ، فبالحواء يصح كل ذلك منها ، فيجب أن يكون تعالى هو الممسك لها من

(١) تفسير الرازي ج ٤ ص ٨٢ ، ٨٢٥ (٢) إبراهيم آية : ٣٦

(٣) التنزيه ص ٢٠٧ (٤) النحل آية : ٧٩

هذا الوجه ، وإن كانت فاعلة لسكونها وحركتها ، ويكون تعالى مستخراً لها
من حيث يقوى دواعيها إلى الطيران في الجو ، والوقوف فيه ويلهمها زوال
المضار بذلك ، وكل ذلك متسق مع ما نقوله (١) .

فإسناد الإمساك إلى الله سبحانه وتعالى إنما جاز لأنه سبب فيه إذ
بخلقه الهواء تحت الطير صح منها الوقوف والطيران لذلك جاز أن يقال
أنه هو الممسك لها على ما عرف بالجواز العقلي .

٢٦ - وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يرسل الشياطين
على الكافرين ، فإذا جاز أن يفعل ذلك جاز أن يضلهم فقال : د ألم تر
أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضي أنه أرسل الشياطين لهذه
العلة ، كما أرسل الأنبياء للدعاة إلى ربهم وليس ذلك بقول لأحد .

والمراد عندنا به : أنه تعالى خلى بينهم وبين الكافرين مع قدرته على
المنع والحيلولة من كل وجه ، فقليل توسعاً إنه أرسلهم ، كما يقال فيمن يمكنه
أن يمنع كلبه من الإقدام على الإضرار بغيره إذا تركه وذاك : إنه أرسل
كلبه على الناس ، وكما يقال في الملك إذا أمكنه ضبط جنده وكفهم عن الفساد
وقطع الطريق . أنه أرسلهم على الناس إذا هو لم يمنعهم .

ثم يقال لهم : إن مذهبهم يناقض ما تقتضيه الآية ، لأنه تعالى إذا كان هو
الذي يؤزهم ، ويخلق فيهم الكفر فلا تأثير للشيطان ، ولا فرق بين أن
يرسل عليهم أولاً يرسل ، على أنه إذا عدى الإرسال به ، على ، لم يقتض
ظاهرة الرسالة والأمر ، وإنما يفيد ما ذكرناه ، فأما إذا عدى به إلى

فالمراد به الرسالة ، ولذلك لا يقول أحدهنا : أرسلت غلامى على فلان
إذا بعثه عليه برسالة . وهذا ظاهر ^(١) .

فالضلال من فعل القوم وإسناد إرسال الشياطين إلى الله إنما كان من
جهة أنه سبب في ذلك بأن خلى بين الشياطين وبين الكافرين مع قدرته
على المنع والحيلولة .

وقد استدل القاضى على صحة هذا المعنى باللغة لأن د أرسل ، حينما
تعدى ب د على ، تفيد هذا المعنى وهذا هو ما في الآية . وقد نصت عليه
كتب اللغة ، يقال : د أرسله برسالة بعثه ليؤديها ، و — على كذا : سلطه ،
و — الفحل في الإبل : أطلقه وخلى عنه ، و — إلى كذا : وجهه ^(٢) ،
كما استدل عليه باستعمالات العرب .

٢٧ — وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه تعالى يريد من
العباد القتل والظلم ويبعثهم عليه ، فقال : د فاذا جاء وعد أولاهما بعثنا
عليكم عباداً لنا أولي بأسٍ شديدٍ فجاسوا خلال الديار ^(٣) .

والجواب عن ذلك : .. وفي شيوخنا — رحمهم الله — من قال :
لأنه تعالى لما خلى بين القوم وبينهم ولم يمنهم من محاربتهم جاز أن
يقول : بعثنا عليكم ، كما قال : دلاناً أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم
أزاً ، من حيث خلى ولم يمنع على بعض الوجوه ^(٤) .

٢٨ — وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق فعل العبد
ويريده ، فقال : د وأزلفنا ثم الآخرين ، وأنجينا موسى ^(٥) ، فبين أنه قرب
فرعون من المسلك في البحر .

(١) المتشابه من ٤٨٦ (٢) معجم متن اللغة مجلد ٢ مادة : رسل .

(٣) الإسراء آية : ٥ (٤) المتشابه من ٤٥٦ (٥) الشعراء آية : ٦٤ ، ٦٥

والجواب عن ذلك : أن ظاهره لا يقتضى إلا أنه فعل الإزلاف ، وليس فيه أن ذلك القرب هو البحر أو غيره ، فلا ظاهر لهم في الوجه الذى قالوه .

وقد قال شيخنا أبو على - رحمه الله - : يحتمل أن يكون المراد بذلك أنه قربهم من الأجل والإهلاك ، لأن ورودهم في المسلك في البحر أوجب هلاكهم وفرقهم ، فهذا في الحقيقة تقريب من الأجل فعلة الله .
قال : ويجوز أن يراد بالإضافه أنه تعالى لما جعل ذلك المسلك يبسا ، وعبر موسى فيه بأصحابه وظن فرعون أنه يبقى على تلك الحال ، دعاه ذلك إلى القرب والدخول ، فن حين فعل ما هو الداعى والسبب في ذلك جاز أن يقال : إنه أزلهم ، وإن كان الفعل لهم ^(١) .

فالقاضى وجه الآية وجهتين : أولهما على الحقيقة حيث جعل الإزلاف من القوم حقيقة حيث قربهم من الأجل والإهلاك ، وهذا من فعل الله حقيقة .

وثانيهما : على المجاز حيث جعل الإزلاف من القوم وإنما أسند إلى الله تعالى لأنه فعل ما هو الداعى والسبب من حيث جعل المسلك يبسا وعبر موسى فيه بأصحابه ، وظن فرعون أنه يبقى على تلك الحال دعاه ذلك إلى القرب والدخول ، فن حين فعل ما هو الداعى والسبب في ذلك جاز أن يقال إنه أزلهم وإن كان الفعل لهم . وهذا ما عرف بالمجاز العقلى .

٢٩ - وقال : وقوله تعالى : وهذا من عمل الشيطان ^(٢) ، يدل على أن ما فعله لم يكن خلقا لله ، وإلا لم يكن لإضافته إلى الشيطان معنى ، وإنما قال تعالى : وهذا من عمل الشيطان ، وإن كان من عمله - لتقوى

بذلك إضافته إليه — وقد يستعمل مثل ذلك كثيراً في الشاهد إذا كان سبب الفعل وقع من الغير (١) :

فالعامل لموسى عليه السلام ، وإنما أسند إلى الشيطان لأنه سبب فيه .
 ٣٠ — وقال : د وقوله تعالى : د فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كُتُبًا ، (٢) . فالتعلق به في أن العقد من فعله تعالى بعيد ، لأن الزوج في الشاهد ليس هو الفاعل لعقد التزويج لأن العقد لا يتم به ، وإنما يوصف بذلك لأنه فعل ما عنده يصح من الزوج الفعل الذي به يستبيح الاستمتاع ، والله تعالى قد فعل ذلك وسهله للرسول — ﷺ — بوجوه كثيرة لولاها لما حلت له ﷺ ، فعلى هذا يحمل الكلام ، (٣) .

فالتزويج لم يكن من الله حقيقة وإنما أسند إليه تعالى من حيث فعل ما عنده يصح من الزوج الفعل الذي به يستبيح الاستمتاع ، وقد فعل ذلك للرسول — ﷺ — وسهله بوجوه كثيرة ويكون من إسناد الفعل إلى السبب ، وهو ما عرف « بالمجاز العقلي » لعلاقة السببية .

٣١ — وقال : د فأما إضافته تعالى الفتح إلى نفسه في قوله تعالى : د إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ، (٤) فلأنه أعان ونصر ، وسهل ، وقوى ، وثبت أقدامهم ، فيصح بهذه الأمور أن يضيف ذلك إلى نفسه على ما تقدم ذكره ، (٥) .

فليس إسناد الفتح إلى الله حقيقة ، بل لأنه سبب فيه وأعان عليه وسهل طريق الوصول إليه .

(٢) الأحزاب آية : ٣٧

(٤) الفتح آية : ١

(١) المتشابه ص ٥٤٣

(٣) المتشابه ص ٥٦٥

(٥) المتشابه ص ٦١٩

٣٢ - وقال : « فإما تعلقهم بقوله تعالى : ، هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » (١) في أنه تعالى يخلق إيمان المؤمن فبعيد ، وذلك لأن الظاهر إنما يقتضي أنه أنزل السكينة في قلوبهم ، ولفظة « الإنزال » لا تقتضي الخلق ، فكيف يصح تعلقهم بالظاهر ؟ والمراد بذلك أنه سكن قلوبهم وآمنهم من العدو ، فمن حيث فعل ذلك كان منزلاً للسكينة في قلوبهم ليزدادوا إيماناً ، ويقووا على الجهاد ويطلبوا الظفر .

وهذا هو المراد بقوله تعالى بعد ذلك : « فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً ومغانم كثيرة يأخذونها » (٢) وقوله تعالى من بعد : « فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » (٣) ، ومتى حمل الكلام على ما ذكرنا كان الكلام على الحقيقة ، لأن المراد الذي تأولناه عليه من فعله تعالى .

وإن كان في شيوخننا - رحمهم الله - من تأوله على معنى اللطف والمعونة ، وأنه تعالى لما فعل هذه الأسباب الداعية لهم إلى إثبات القلب وسكونه جاز أن يضيف ذلك إلى نفسه ، (٤) .

فقد وجه القاضى تلك الآيات على الحقيقة أولاً ، وفسر إنزال السكينة بتسكين القلب وتأمينهم من العدو ، ونص على أن ذلك من الله تعالى على الحقيقة ، ووجهها وجهة أخرى - نقلاً عن مشايخه - بما يدل على المجاز حيث فسر « إنزال السكينة » بأن معناد اللطف والمعونة وجعل هذه هي الأسباب الداعية لهم إلى ثبوت القلب وسكونه . فأضيف إنزال السكينة إلى الله تعالى لما كان السبب فيه . على ما عرف بالمجاز العقلي وعلاقته السببية .

٣٣ - وقال : د وقوله تعالى : دَفَعَجَلْ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ ، (١) ثم قوله من بعد : د وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ (٢) فلا يدل ظاهره على أنه تعالى خلق أعمالهم ، وذلك أن المعقول بالتعارف إذا قال القائل : كففت فلانا عن فلان : أنه فعل الأسباب التي معها كف عن الإقدام ، ولا يعقل من ذلك أنه قد اضطره ، فهذا هو المراد بالظاهر .

فإذا منعهم من مقاتلة الكفار بالنهي ، والزجر : ومنع الكفار من ذلك بإلقاء الرعب في قلوبهم جاز أن يقول تعالى : د وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ ، وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ ، وتقدم نظير ذلك ، (٣) .

فإسناد د الكف ، إلى الله تعالى ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما صح الإسناد لأنه سبب في الكف بأن ألقي في قلوب الكفار الرعب فكف أيديهم ، ومنع المسلمين من مقاتلة الكفار بالزجر والنهي فكف أيديهم ، وهو معنى المجاز العقلي وعلاقته السببية .

٣٤ - وقال : وقوله تعالى : د وَلَئِنْ كُنَّا اللَّهُ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ، (٤) فالمراد إذا بالكلام أنه فعل ما عنده أحب المؤمنين الإيمان من الأمر والوعيد والترغيب .

وأما قوله تعالى : د وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ ، فمحول على ظاهره لأن خبره عن الإيمان ووعد عليه الثواب يوصف بالحقيقة بأنه يزين الإيمان .
وَفَعَلَ تَعَالَى مِنَ النَّهْيِ وَالْوَعِيدِ وَالتَّخْوِيفِ مَا بَعَثَ بِهِ الْمَكْلَفَ عَلَى

كره الكفر والفسق ولذلك صح أن يضيفه إلى نفسه ، وإن لم يفعل
ففس الكراهة فيه (١) .

فإسناد « حَبِيب » ، « د كره » إلى الله سبحانه وتعالى ليس على الحقيقة
وإنما لأنه سبب فيه ، وبعث عليه ، فبسبب الترغيب ووعدهم عليه الثواب
من الله أحب الناس الإيمان ، وبسبب الوعيد والتخويف كره الناس
الكفر . وهذا معنى المجاز العقلي لعلاقة السببية .

أما إسناد « التزيين » إليه تعالى فقد جعله القاضى من قبيل الحقيقة .
٣٥ — وقال : « وأما تعلقهم بقوله تعالى : « وأنه أضحك »
وأبكى » (٢) . فى أنه تعالى يخلق الضحك والبكاء ، وأن ذلك حكم سائر
الأفعال فبعيد .

فالمراد بالآية : أنه تعالى فعل السبب الذى عنده وقع منهم ذلك ،
وأراد بالضحك ما قالوه من السرور ، والبكاء خلافه (٣) .

وقال فى المعنى : « والمراد به أنه فعل سبب الأمرين ، لأن المصائب
التي عند نزولها يقع البكاء وهى من فعله ، وكذلك أكثر الأمور التي يحصل
عندها الضحك ، ولولا أن المراد ما قلناه لوجب ألا يذم الإنسان على بكائه
وضحكه (٤) » .

فالضحك والبكاء وإن كان من فعل العبد حقيقة ، وليكنه أسند إلى
الله سبحانه لأنه سبب فيه .

٣٦ — وقال القاضى حاكياً طعن الطاعنين على القرآن بالتناقض ومسجلاً
رده عليهم : « ادعى أن قوله عز وجل : « إن كيد الشيطان كان ضعيفاً » (٥)
ينقض قوله سبحانه : « استحوذ عليهم الشيطان » فأنساهم ذكر الله (٦) ،

(٣) المتشابه من ٦٣٣

(٢) النجم آية : ٤٣

(١) المتشابه من ٦٢٢

(٦) المجادلة آية : ١٩

(٥) النساء آية : ٧٦

(٤) المغنى ج ٨ من ٣٢٢

وقوله: «وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ»^(١)، وزعم أن من يستحوذ عليه، وعلى قلبه، ويصده لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد، وأن التناقض في ذلك ظاهر.

وقال شيخنا — رحمه الله — إن المراد بأن كيد الشيطان ضعيفا، أنه لا يقدر على أن يضرب بالكافر، وإنما يوسوس ويدعو فقط، فإن اتبعه لحقته المضرة وإلا خاله على ما كان، فهو بمنزلة فقير يوسوس إلى الغنى في دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع فإن وافقه فليس ذلك لقوة كيد الفقير لكن لضعف رأيه واتباعه.

وهذه طريقة الكفار مع الشيطان، وإنما استحوذَ عليهم لما اتبعوه على طريق المجاز، وقال «فَصَدَّهُمْ»، لما اتبعوه على طريق المجاز، كما يقال في الملك العظيم: قد استحوذ واستولى عليه خادمه وقد صده عن العدل والإحسان وذلك لا يمنع من أنه ضعيف في نفسه وفي كيده. فكذلك القول فيما ذكرناه،^(١).

وقد صرح القاضي في هذه المرة بالمجاز (وتعد المرة الثالثة والرابعة)، بأن جعل إسناد استحوذ إلى الشيطان عندما اتبعوه، وكذلك إسناد «صد» إلى الشيطان عندما اتبعوه، وإنما كان على طريق المجاز لأن الشيطان سبب في ذلك.

وتصريحه بكلمة «المجاز» في هاتين الآيتين يؤكد أن الآيات التي لم يصرح فيها بالمجاز واكتفى فيها بالشرح والتوجيه لم يقلل من أهمية الآية في باب المجاز، وقد كان الشرح والتوجيه في مقام النص على المجاز والتصریح به.

ونخلص من حملة تلك الآيات التي سبقت أن القاضى عبد الجبار أخرج تلك الآيات عن حقيقتها ، لأن إسناد الأفعال فيها إلى الله سبحانه يترتب عليها قبيح لا يصح إسنادها إلى الله ، أو عمل يجدر بكل مسلم أن ينفيه عنه تعالى ، لذلك عمل المعتزلة - ومنهم عبد الجبار - فى صرف هذا الإسناد وتلك الإضافة عن حقيقتها ، ووجهها التوجيهات السابقة التى تفيد صرف هذا الكلام عن حقيقته ، وإنما يسند إلى الله فقط لأنه السبب فيه أو الداعى إليه والميسر والمسهل له على طريق المجاز ، وهذا ما يعنيه علماء البلاغة بالمجاز العقلى لعلاقة السببية .

(ب) المحلية :

١ - قال : د وربما قيل فى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم » (١) كيف تصح الشهادة من اللسان ؟
وجوابنا : بأن ينطقه الله ، وكذلك الكلام فى أيديهم وأرجلهم ، وفى ذلك زجر عظيم ، لأن المقدم على الذنب إذا تصور أنه يحزى عليه فى الآخرة بهذه الشهادة كان ذلك من أعظم زواجره .

فان قيل فاللسان واليد والرجل هى المتكلمة بهذه الشهادة ؟
قيل له : هذا هو الظاهر والله عز وجل قادر على أن يحياها مفردة
لتتكلم بهذه الشهادة ، كما روى عنه - ﷺ - فى الذراع أنها كلمته
« وقالت : لا تأكلنى فإنى مسمومة » .

وإلى هنا فالكلام يشير به إلى الحقيقة وليس هناك خروج عنها ،
ثم قال : « وفى العلماء من يقول : هذه الشهادة من فعل الله تعالى فإن وجدت
فى الأعصاب فيكون الله تعالى المتكلم ، وأضيفت الشهادة إليها على
وجه المجاز » (٢) .

فالقاضى وجه الآية توجهمين : أحدهما على الحقيقة . فالله قادر على أن ينطق هذه الجراح بالشهادة ويكون ذلك من أعظم الزواجر للمذنب إذا تصور أنه يجزى عليه فى الآخرة بهذه الشهادة .

وثانيهما على المجاز : وذلك بإسناد الشهادة التى هى لله إلى محلهما وهى الألسنة والأرجل والأيدى على معنى المجاز العقلى وعلاقته المحلية .

وقال فى كتابه « المتشابهة » عن هذه الآية نفس المقالة فيقول . . . وقد جوز شيخنا أبو على — رحمه الله — فى ذلك أن تكون الشهادة من فعلها بأن جعلها الله أحياء ناطقة ، وجوز أن يفعل تعالى ذلك فيها وتوصف بأنها تشهد على جهة المجاز (١) .

٢ — أما الحديث الشريف : « لا تأكلنى فأنى مسمومة » فقد وضحه فى كتابه « المغنى » فى سياق الحديث عن معجزات الرسول — عليه الصلاة والسلام — فيقول :

« ومن ذلك ما ثبت فى شأن الذراع ، وقد دس فيها السم ، وأنها قالت : « لا تأكلنى فأنى مسمومة » ، وليس يخلو حالها من وجهين :

إما أن يكون تعالى جعلها حية ، وبنى فيها بنية النطق وأعطاها التمييز ، فيجب أن يكون معجزاً من جهات كثيرة ، أو خلق فيها هذا الكلام فيكون معجزاً أيضاً ، وإن كان دون الأول .

فإن قال : فكيف يجوز أن يكون الكلام مخلوقاً فيها ، أن تقع الإضافة إليها ! وكان يجب ألا تقع الإضافة على هذا الحد ؟

قيل له : لا يمتنع أن يكون مجازاً لأن موضع الكلام قد يضاف إليه

كإضافته إلى المتكلم ، فصارت كأنها هي المتكلم من حيث وجد الكلام فيها (١) .

فإسناد القول إلى الذراع جوز فيه القاضى نفس التوجيهين السابقين ، أما الحقيقة بأن جعلها حية وأعطاهما التمييز والنطق ، وأما المجاز فقد أسند القول إليها ، لأنها موضع الكلام ومحل له ، وقد نص على المحلية في هذا الحديث كما كان صريحاً في إطلاقه المجاز ، في كل من الآية والحديث .

(ج) الزمانية :

قال القاضى : قوله تعالى : فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً (٢) لا يدل على أن في ذلك اليوم يخاف الولدان ويعذبون . وذلك أن هذه الطريقة تذكر لعظم حال يوم القيامة . . . يبين ذلك أنه تعالى أضاف ذلك إلى اليوم . وقد علمنا أن اليوم لا يجعل ولا يفعل وأن الفاعل سواء (٣) .

فإسناد جعل الولدان شيباً إلى اليوم ليس على الحقيقة ، وإنما أسند إليه لأن هذه الأحوال العظيمة تقع فيه .

(د) الفاعلية :

قال : دور بما قيل : ما معنى وجاءوا على قيصه بدم كذب (٤) ، فكيف يصح منهم الكذب ووصف الدم بالكذب ؟
وجوابنا : ... فأما قوله د بدم كذب ، فمن أحسن ما يوجد في مجاز الكلام فإنهم صوروه بخلاف صورته فصار كالكذب .

(٢) المزملة آية : ١٧

(٤) يوسف آية ١٨٠

(١) المغنى ج ١٦ ص ٤١٨

(٣) المشابهة ص ٦٦٩

ويحتمل أن يكون المراد : بدم واقع من كاذب . على معنى قوله : د وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، أى أهلها وسكانها ... (١).

فقد جعل القاضى هذا التعبير د بدم كذب ، من أحسن ما يوجد فى مجاز الكلام ، وخرجه تخريجين أحدهما على التشبيه . وجعله من المجاز . وقد سبق ذلك (٢).

ثانيهما : على معنى المجاز العقلى . فجعل إسناد د الكذب ممالى ضمير الدم ليس على الحقيقة ، وإنما حقيقة أن يسند إلى فاعله ، كما فسرهُ ، فقال : بدم واقع من كاذب ، وقد ألحقها فى الخروج عن الحقيقة بقوله تعالى : د وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، فأسند فى تلك الآية الظلم إلى القرية وهو لسكانها . وإلحاق هذه بتلك فى الخروج عن الحقيقة فقط ، لأن العلاقة فى الأول ، الفاعلية ، وفى الثانية ، المحلية .

• • •

فهذه جملة علاقات المجاز العقلى التى وجدت فى آثاره . . . ونظرة فى تفسيره وتوجيهه للآيات التى وجهت على معنى المجاز العقلى ، نرى أن الدافع إليها والداعى لها عند القاضى عبد الجبار هو دفع أن ينسب إليه تعالى فييح أو يسند إلى الله أفعال العباد ، أو غير ذلك من الأمور التى تخالف مذهبهم فى الاعتقاد وطريقهم فى الاعتزال .

لهذا نحن نتفق مع الدكتور طبانة فى د أن هذا البحث بالذات مظاهر غلبة علم الكلام وتوغله فى الدراسات البيانية ، (٣) ، وقد شاهدنا اتساعه وازدهاره فى تفسيرات القاضى وتوجيهات المعتزلة تابعين فى ذلك لمبادئهم وأصولهم ، فبرعوا فى التأويل لتسلم لهم مبادئهم ويفوزوا بالظفر والغلب

(٢) انظر ص ٢٣٣

(١) التنزيل ص ١٩٠ ، والآية فى - سورة الأنبياء : ١٠

(٣) البيان العربى - الطبعة الأولى ص ٢٦٩ .

عل مخالفهم : ويعلو مذهبيهم ويظفر بالتفرد والانتشار ، لولا ذلك لظل بحث المجاز العقلي كغيره من البحوث ضعيفا ضئيلا ، ولما وجدنا له هذا التقدم السريع على يد القاضى عبد الجبار ورجال الاعتزال قبله وبعده .

إلا أننا لا نتفق معه فى أن هذا البحث أولى به أن يضم إلى مباحث علم الكلام لأنه كلام فى الأثر والمؤثر والصنعة والصانع ، وهذا ما يكشف عنه كلام عبد القاهر ، ونرى من بين عباراته الصريحة أنه يبحث فى الدين أكثر مما يبحث فى الأدب والبيان ، (١) .

حقيقة هو يبحث فى الدين ، ولكن هل كل مباحثه فى الدين ؟ كلا . . فبإباحته متعددة وجوانبه أكثر من أن تحصى . وعبد القادر نفسه أشاد به فقال : وهذا الضرب من المجاز على جدته كنز من كنوز البلاغة ، ومادة الشاعر المفلق ، والكاتب البليغ فى الإبداع والإحسان والاتساع فى طريق البيان . . بل يدق ويلطف حتى يمتنع مثله إلا على الشاعر المفلق والكاتب البليغ ، وحتى يأتيك بالبدعة التى لم تعرفها والنادرة تأتى لها (٢) وعلى أن علماء البلاغة لم ينشغلوا بالمناقشات الكلامية وحدها ، ولكنهم أوضحوا أثر المجاز العقلي وفضله على الحقيقة وما يلقى من ظلال بيانية على النص العربى ، والأمثلة على ذلك لا تحصى .

* * *

تعليق :

وهنا ملاحظة أثار الانتباه فى تأويلات القاضى عبد الجبار . وهو أنه كما جعل الإسناد غير الحقيقى بين الفعل والفاعل ، وقد مرت له صور كثيرة . كذلك جعله بين المبتدأ والخبر ، وقد ذكره القاضى فى قوله تعالى :

(١) المصدر السابق ص ٢٧٠

(٢) الهلال ص ٢١٤

د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن الظفر الحاصل للمؤمن من فعله تعالى فقال : د وما النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ، (١) .

والجواب من ذلك قد تقدم لأننا قد بينا وجوه النصر وأنه الظفر بالمطلوب الذي يقتضى التأثير فى العدو ، ويكون ذلك بالحجة والتعظيم والرفعة وقد يكون بالغلبة فى الحرب بالوجوه التى تقتضى ذلك من إلقاء الرعب فى نفس العدو ، ومن تثبيت قدم المؤمنين إما لأمر يرجع إلى ربط قلبه وإلى تقويته بالخواطر وغيرها ، أو لأمر يرجع إلى صلابة المستقر ، وقد يكون بالإمداد بالملائكة ، وقد يكون بعوارض تقتضى اعتقاد العدو كثرة المؤمنين واعتقاد المؤمن قلة العدو ، وكل ذلك منه تعالى لا ينافى أن يكون العبد متصرفا فى الحرب .

فإضافة النصر إلى الله سبحانه وقصره عليه ليس من قبيل الحقيقة ، وإنما فقط أضيف إليه وقصر عليه لأنه السبب فى ذلك بأن يلقى الرعب فى نفس العدو ، ويثبت قدم المؤمنين ، ويربط على قلوبهم ، ويقويهم بالخواطر ، أو بأن يمدهم بالملائكة ، أو يكون بعوارض تقتضى اعتقاد العدو كثرة المؤمنين واعتقاد المؤمنين قلة العدو . فهذه كلها أو بعضها أسباب النصر وهى كلها من الله ، وكل ذلك منه تعالى لا ينافى أن يكون العبد متصرفا فى الحرب .

ثم قال القاضى بعد ذلك : د وقوله تعالى من بعد د وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام (٢) ، يشهد لما ذكرناه بالصحة لأنه تعالى ينصر بهذه الوجوه التى منها ربط القلب وشده ، إما بما يحدثه من الخواطر والتنبيه على ما أعد للصابر ، أو بذكر وعده بالظفر ، وتثبيت القدم قد

تكون بالوجهين اللذين ذكرناهما (١) .

وقال أيضا : د ثم ذكر ما يدل على أن الإيمان من فعله ومن قلبه ، فقال تعالى : وما بكم من نعمة فمن الله ، (٢) فليس يخلوا الإيمان من أن يكون نعمة فيجب أن يكون من الله ، أولا يكون نعمة فيكون القول به خروجاً عن العقل والدين وموجباً للتسوية بينه وبين الكفر .

والجواب عن ذلك : أننا نقول في الإيمان إنه من أعظم النعم لأنه يؤدي إلى الثواب الدائم ، ونقول إنه من الله تعالى ، لكن هذه الإضافة لاتدل على الفعلية ، فمن أين — من جهة الظاهر — أن الإيمان من فعله؟ ولم يقل تعالى : وما بكم من نعمة فمن فعل الله .

فإن قال : لا فرق بين قوله : د من الله ، وبين قوله د من فعل الله ، في هذا الباب قيل له : ... إذا اختلفت اللفظتان لم يجب اتفاقهما في الفائدة إلا بدليل ، وقد علمنا أنه قد يقال فيما يتخذه الإنسان من دار وغيرها إذا أعانه غيره بئذ النفقة عليها : إنها من فلان ، وإن لم يكن له فيها فعل ! ويقال فيما يحصل للولد من الأدب والعلم : إنه من أبيه ، لما أعان عليه ، وإن لم يكن الأدب من فعله ، وإذا وصل بأدبه إلى الممالك قد يضاف إلى والده لما كان الأدب هو السبب فيما هو السبب فيه ، فما ادعاه من الظاهر لا يصح .

وعلى هذا الحد يطلق في المعاصي فيقال هي من الشيطان ، لما كان دعاؤه إليها كالسبب والمعونة .

وربما قويت هذه الإضافة فيتسع فيها بذكر الفعل لقوتها ، فيقال في

أدب الولد ، إنه من عمل أبيه ، وقد قال تعالى في مثله : « قالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ » (١) .

وعلى هذا الحد نقول في الطاعات أجمع : إنها من الله تعالى لما وصلنا إليها بالطافه ومعونته وتيسيره ، ولا نقول ذلك في المعاصي ، وإن مكن تعالى منها لما منع منها بالزجر والنهي والتهديد .

وعلى هذا الوجه نقول فيما يصل إلينا من العطايا والهبات : إنها من نعم الله وإن كان آخر السبب الذي به ملكنا من فعلنا ، وما قبله من فعل المعطى ، لما كان لما لا يتم كونه نعمة إلا بأمور من قبله تعالى .

فالله تعالى منعم بالإيمان وإن كان من فعلنا لما وصلنا إليه بأمور من قبله وتمكينه فيه ودواعيه ، فإذا صح ذلك وجب أن يستحق الشكر إذا كان منعماً وإن لم يكن فاعلاً لنفس النعمة إذا فعل ما هو السبب فيها .

ومن شيوخنا — رحمهم الله — من أجاب عن ذلك بأنه تعالى يستحق التعظيم والشكر على الإيمان ، كما يستحق المولى إذا أمر غلامه بالعطية ، الشكر على العطية وإن لم تكن من فعله لما صحت بفعله فصارت كأنها واقعة منه ، فكذلك الإيمان ، وأجراه من هذا الوجه مجرى السبب عن فعله في هذه القضية ، (٢) .

فالقاضى يرى أنه قد أضيف النصر إلى الله سبحانه لأنه سبب فيه ، كما أضيف الإيمان إليه لأنه دعا إليه ورغب فيه ، وبهذا نرى أن الإسناد غير الحقيقي لم يكن مقصوداً على إسناد الفعل إلى فاعله ، بل كان بين المبتدأ والخبر كما في هاتين الآيتين ، كما أجازاه بين النسب الإضافية كما في قوله

تعالى : دَقَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ، (١) .

وقد جرى على نفس الطريقة الإمام عبد القاهر إذا حد المجاز العقلي فقال : كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأويل ، (٢) فعم المجاز بأنه في كل جملة . ومثل له بقولهم : نهارك صائم وليلك قائم ، وقوله تعالى : دَفَمَّارِيحَتٌ تَبْجَارَتُهُمْ (٣) ، وقول الفرزدق :

سَقَاها خُرُوقٌ فِي الْمَسَامِعِ لَمْ تَكُنْ عِلَاطاً وَلَا مَخْبُوطَةً فِي الْمَلَاغِمِ (٤)
ثم بين جهة المجاز فيقول : أنت ترى مجازاً في هذا كله ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ ، ولكن في أحكام أجريت عليها . أَفَلَا نَرَى أَنَّكَ لَمْ تَتَجَوَزْ فِي قَوْلِكَ : نَهَارُكَ صَائِمٌ وَلَيْلُكَ قَائِمٌ ، فِي نَفْسِ صَائِمٍ وَقَائِمٍ
وَلَكِنْ فِي أَنَّ أَجْرِيهِمَا خَبِيرٌ عَنِ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ .

وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة دَرَبَحَتْ نَفْسَهَا ، ولكن في إسنادها إلى التجارة ، وهكذا الحكم في قوله سَقَاها خُرُوقٌ .. إلخ . ليس التجوز في نفس سقاها ولكن في أن أسندها إلى الخروق ، (٥) .

فترى أن عبد القاهر جعل التجوز في دَصَائِمٍ وَقَائِمٍ باعتبارهما خبرين عن النهار والليل ، لا على أنهما في معنى الفعل ، فالتجوز إذاً بين المبتدأ والخبر ، بينما في الآية الكريمة دَفَارَبَحَتْ تَبْجَارَتُهُمْ ، وببيت الشعر ، جعل التجوز في الإسناد بين الفعل وفاعله .

(١) القصص : آية ١٥ (٢) أسرار البلاغة ص ٣٣٢ (٣) البقرة : ١٦

(٤) العلات : سمة الإبل في أعناقها ، والحباط : ستمها في ملاغمها أي جوانب أفواهها .

يصف إبلا ضالة فيعرفها الناس فيسوقونها لأن عليها ستمهم ، وكنى عن الشهرة بالخروق التي في المسامع .

(٥) الدلائل ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

كذلك قال : « وما طريقة المجاز فيه الحكم ، قول الخنساء :
ترتفع ما رتعت حتى إذا أدكرت

فإنما هي إقبال وإدبار »

وذاك أنها لم ترد بالإقبال والإدبار غير معناها فتكون قد تجوزت في نفس
الكلمة ، وإنما تجوزت في أن صفتها لكثرة ما تقبل وتدبر لغلبة ذاك عليها
واتصاله بها وأنه لم تكن لها حال غيرها كأنها قد تجسست من الإقبال
والإدبار ، (١) .

وكذلك قال عمرو بن العاص في ذكر الكلمات التي استحسناها : « هن
مُخْرِجَاتٍ مِنَ الشَّامِ » (٢) .

فيفهم من كلام عبد القاهر أن التجوز في جعل الإقبال والإدبار خبراً
عن الناقه ، وكذلك في جعل « مخرجاتي » خبراً عن تلك الكلمات .

كما جعل من المجاز الحكمي النسب الإضافية فقال : « وما يجب أن يعلم
في هذا الباب أن الإضافة في الاسم كالإسناد في الفعل ، فمثل حكم يجب في
إضافة المصدر من حقيقة ومجاز فهو واجب في إسناد الفعل ومثل لذلك
بقوله : « أعجبنى وشيُّ الربيع الرياض وصوغه تبرها وحوكه ديباجها » (٣)
فالمجاز الحكمي عند عبد القاهر واقع في الكلام سواء كان بين الفعل
وفاعله ، أو المبتدأ والخبر ، أو النسب الإضافية .

ولكن الخطيب القزويني قيد المجاز العقلي وحده : بأنه إسناد الفعل
أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول ، (٤) وبذلك حصر ما كان واسعاً .
فقد أخرج التجوز الحاصل بين المبتدأ والخبر من المجاز العقلي ، ولذلك

(٣٤٢) الأسرار ص ٣٣٧ ، ٣٢٨

(١) نفس المصدر ص ٢١٨

(٤) الإيضاح ص ٢٢ .

ولأنما نسبوه إلى البخل وأنه يكثر أرزاق العباد ، فيجب فيما أورده تعالى على جهة التكذيب لهم أن يكون محمولا على نقيض قولهم . وذلك يقتضى ما قلناه .

والعرب قد تصف اليد بما ينبئ عن البخل مرة والجود مرة أخرى فتقول : فلان جمد اليد ، وكز اليد ، وواسع اليد إلى غير ذلك ، والقرآن نزل بلغتهم فيجب حمل الكلام على ما تقتضيه ، (١) .

وقال في التنزيه ، فإن قيل : كيف يقول تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك » ، وذلك بما لا يقع من أحد ، فكيف نهى عنه ؟

قيل له : ليس المراد بذلك ما يقتضيه ظاهره ، بل المراد ألا يضيق على نفسه وعلى من تلزمه نفقته ، وهذا من أفصح الكلام في وصف البخل ، ولذلك قال تعالى بعده « ولا تبسطها كل البسط » ، منع بذلك من التبذير . . . (٢) .

فالقاضى يرى أن المراد من اليد المغلولة صفة البخل ، وكذلك بسط اليد المراد منه : صفة التبذير ، وهذا هو معنى السكناية ، والقاضى وإن لم يصرح بها في هذه الآية ولكن التوجيه والتفسير للمعنى المراد يدل عليها ويشير إليها ، ويجعل هذا التعبير من أفصح الكلام ونزل على اللغة السائدة عند العرب والشائعة على ألسنتهم .

٢ — وقال : « وربما قيل : ما معنى قوله تعالى : « ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحث أرجلهم » ، (٣) كيف يكون الأكل على هذا الوجه ؟

(١) التشابه ص ٢٣١ ، ٢٢٣

(٣) المائدة آية : ٦٦

(٢) التنزيه ص ٢٢٨ .

وجوابنا : أنه سبحانه وتعالى في كثير من القرآن يذكر الأكل ويعنى سائر وجوه الانتفاع نحو قوله : « إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا »^(١) : وإلى هنا ونفهم من الكلام أن في كلمة «أكلوا» استعارة كإمراء . ثم يقول : « ومعلوم من حال الانتفاع أنه يكون سببه ما ينزل من السماء وما ينبت من الأرض ، وعلى هذا الوجه قال تعالى « وفي السماء رزقكم وماء تعدون »^(٢) فكنى تعالى عن ذلك بهذين الحرفين اللذين يجمعان كل المنافع »^(٣) . (يقصد بالحرفين : من فوقهم ومن تحت أرجلهم) .

فالقاضي يرى أن قوله : « من فوقهم ومن تحت أرجلهم » كناية عن وجوه الانتفاع الممكنة للإنسان وهي ما ينزل من السماء من المطر وما ينبت من الأرض من النبات والثمر .

٣ — وقال في قوله تعالى : « أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَكَانِدٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ »^(٤) .

وعما قال في تفسيرها : « وقد ذكرنا من قبل أن ذلك ذم لهم ، وهو كناية عن تركهم القبول منهم لا أن^(٥) هنا استعمالاً لليد في رد قولهم وبيانهم »^(٦) .

فالمراد من قوله تعالى : « فرددوا أيديهم في أفواههم » تركهم للقبول منهم على سبيل الكناية . وليس هناك استعمال لليد على الحقيقة .

٤ — وقال : « وربما قيل كيف قال تعالى : « وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ

(٣) التنزيه ص ١٢٠

(٢) التآريات آية : ٢٢

(١) النساء : ١٠

(٥) في الأصل المطبوع « لأن » ولعل فيها تحريف .

(٤) إبراهيم آية : ٩

(٦) التنزيه ص ٢٠٨

وهذا التفسير من القاضى يشير إلى معنى «الكناية» ، إذ لم يُرد بقوله تعالى : «يوماً يجعل الولدان شيباً» ، تحقيق ذلك على وجه الخبر . وإنما أراد لازم ذلك وهو الإخبار عن عظيم ما يرد على أهل المعاصى فى ذلك اليوم .

٩ — مثل :

قال القاضى : «وقوله تعالى : «ليس كمثله شيء»^(١) ربما قالوا فيه إن ظاهره يتناقض لأنه يقتضى أن مثله مثلاً ، ولو كان كذلك لما صح النفي لأنه يقتضى الإثبات .

وجوابنا : أن ذلك وإن كان مجازاً فهو مؤكد للحقيقة على ما جرت به عادة العرب ، وهى أؤكد من قول القائل ، «ليس مثله شيء» ،^(٢) .

وقال فى المعنى : «ومتى قال القائل فى قوله تعالى : «ليس كمثله شيء» ، إنه يتناقض ، لأن دخول الكاف على مثل يقتضى إثبات المثل ، والنفي يقتضى ضد ذلك .

بينما له أن دخول الكاف فى مذهب العرب يقتضى تأكيد نفي المثل ، وأنه أبلى من قوله : «ليس مثله شيء» ، فلا يصح مع ذلك أن يدعى فيه المناقضة ، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل فى الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف فيقول : «ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع» ، فيكون أبلى من حذف ذكر الكاف ، وهذا يبين أنهم طعنوا فى القرآن ، بذكر ما ادعوا أنه مناقض ، والوجه الذى لأجله ادعوا تناقضه ، هو الذى يعظم شأنه القرآن ، ويبين رتبة فصاحته .

وقد بين شيخنا د أبو على ، فى نقض «الدامغ» ، أنه إنما كان يصح

ادعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي في عين واحدة^(١) ،
ويكرر القاضى هذا المعنى في كتابه المتشابه ، أيضا ^(٢) .

وقد قال المتأخرون عن القاضى إن في هذا التعبير كناية عن نفي المثل ،
فقد نفوا المثلية عن مثل المثل ويقصدون النفي عن المثل بالطريق الأبلغ
في الكناية .

* * *

الحقيقة والمجاز ، في الكلمة الواحدة

القاضى عبد الجبار لا يرى مانعا من أن الكلمة الواحدة تنطوى على
الحقيقة والمجاز في وقت واحد ، ففي الوقت الذى تدل فيه الكلمة على
الحقيقة تدل فيه أيضا على المجاز ، ويرى أن هذا الاستعمال سائغ في اللغة
وورد في القرآن الكريم .

فيقول : وقوله عز وجل : **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ، ^(٣) يدل على أن القدرة قبل الفعل لأنه تعالى بين
أن الحج على المستطيع . . . فإن قال : إن المراد به الزاد والراحلة لقوله
— **وَلِلَّهِ** — وقد سئل عن ذلك : إن الاستطاعة الزاد والراحلة .

قيل له : إن قيام الدلالة على أنهما قد أريدا بالاستطاعة لا يمنع من أن
يكون الحقيقة مرادا وإنما بين — **وَلِلَّهِ** — أن القادر يبدنه لا يلزمه ذلك
حتى ينضاف إليه وجود الزاد والراحلة .

فان قلت : كيف يجوز أن يراد الحقيقة والمجاز بالكلمة الواحدة ؟
قيل له : ذلك لا يمتنع عندنا إذا دل الدليل عليه ، ^(٤) .

فلا استطاعة في الآية يراد منها عند القاضى القدرة على الفعل ، ويضاف

(٢) المتشابه من ٦٠٤

(٤) المتشابه من ١٥٢

(١) المغنى ج ١٦ ص ٣٨٩ .

(٣) آل عمران آية ٩٧

إلى ذلك الزاد والراحلة : والقـدرة معنى حقيقى للاستطاعة ، والزاد والراحلة معنى مجازى لها ، ولا مانع عنده من جواز اجتماع الحقيقة والمجاز فى الكلمة الواحدة على ما صرح به الأصوليون (١) .

وقد أجاز القاضى ذلك أيضا فى قوله تعالى : د ألم ترى أن الله يستجد له مَنْ فى السموات وَمَنْ فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ، (٢) . قال القاضى : كيف يصح السجود من هذه الأمور وأكثرها جمادات ؟

وجوابنا : أن المراد بهذا السجود : الخضوع ، فالمراد بذلك أنه تعالى يصرفها فى الأمور ولا مانع ، ولأجل ذلك لما ذكر الذى للمكلفين خص ولم يعم فقال : د وكثير من الناس ، لأن منهم من ينقاد فيطيع وفيهم خلافة فيما نع .

ويحتمل أن يراد بالسجود دلالتها على تنزيه الله تعالى فلما لم يصح فيها السجود أريد ذلك ، ولما صح ذلك فى الناس أريدت الحقيقة نفسه ولذلك قال : د وكثير حق عليه العذاب ، لما لم يفعل السجود والعبادة ، (٣) .

فالقاضى جعل كلمة يسجد ، فى الآية يجوز أن يراد منها : المجاز ، وهو انقيادها المطلق وعدم الممانعة — إذا قصد بها الجمادات وكل ما لا يتأق منه السجود ، وفى الوقت نفسه يجوز أن يراد منها : الحقيقة ، — وهو السجود الحقيقى — إذا أريد منها المكلفون المنقادون لأمر الله .

(١) اختلف الأصوليون حول جواز استعمال اللفظ فى معنيين — الحقيقى والمجازى — معا فى إطلاق واحد ، فذهب الشافعى وعامة أهل الحديث إلى جواز ذلك ، ومنعه الحنفية وجمهور المتكلمين لعدم وروده فى اللغة ، لأن استعمال اللفظ فى حقيقته يقتضى عدم القرينة الصارفة عنها واستعماله فى مجازها بوجوبها وهما متناقضان (راجع أصول التشريع الإسلامى ص ٢٠٨) .

(٢) التنزيه ص ٢٧١

(٣) الحج : آية ١٨

فكلمة « يسجد » تنطوي على الحقيقة والمجاز - الحقيقة تنصرف إلى من يتأى منه السجود ، والمجاز ينصرف إلى الجمادات وما لا يتأى منه السجود .

ولكن الزمخشري المفسر اللغوي لم يرتض هذا التوجيه من القاضي ، ولم يعتد به ، ورده في صراحة ووضوح ؛ وعاب هذا التفسير من القاضي عبد الجبار - دون أن يذكر اسمه - وجعل كلمة « يسجد » هي التي دخلها المجاز ، وأما كثير من الناس ، فكلام مبتدأ جديد . . . وسيأتى لذلك مزيد من البحث في « تأثر الزمخشري بالقاضي » .

وما ذهب إليه عبد الجبار نص عليه السبكي فقال : « لا يمتنع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، وإلى ذلك ذهب كثير منهم الشافعي ، والقاضيان أبو بكر وعبد الجبار ، وأبو علي الجبائي والغزالي وأبو الحسن ، وسائر المعتزلة (١) » .

ونحن نرى أن الحكم في هذا هو الاستعمال اللغوي ، ولم يسمع ذلك ولم يشتهر عند العرب ، لأن استعمال اللفظ في حقيقته يقتضي عدم القرينة الصارفة عنها ، واستعماله في مجازه يوجبها وهما متناقضان .

حقيقة عند القاضي مجاز عند غيره :

لقد مر في الآيات العديدة أن القاضي كان يؤول ويعدل بالكلام عن الحقيقة إلى المجاز ليدفع التعارض ، ويرد التهم الموجهة إلى القرآن الكريم وليدحض شبه المخالفين والمعارضين ، معتمداً على مبادئ لا يجيد عنها وأصول يتمسك بها ، وزاها في الآيات الآتية يفعل العكس ، يُسبق الكلام على حقيقته متمسكا بنفس المبادئ ومرتكزا على نفس الأصول

(١) عروس الأذراج ضمن نروح التلخيص ج ٤ ص ٢٣٩ .

بينما يخالفوه في المذهب يتمسكون بمجازية الكلام ، وصرفه عن الظاهر لتبقى حججهم ناهضة ودليلهم قوياً .

ومن هنا يظهر - كما أكدنا سابقاً - أن القاضي ليس من هواة التأويل على كل حال ، وصرف الكلام عن ظاهره في كل مقال ، وإنما فقط إذا ما دل الدليل عليه وأقره العقل وأجازته اللغة ، أما التأويل بدون دليل فهو يدفعه ولا يرتضيه ، وقد نص على ذلك مراراً ، وعلى ذلك فهو يميل إلى التأويل عند اقتضاء العقل واللغة له ، ويبقى الكلام على الحقيقة إذا لم يكن هناك ما يقتضى في الكلام الصرف عن الظاهر والإلجاء إلى الخروج عنها ، فمثلاً يقول :

١ - وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه المطهر لقلوب المؤمنين ، بفصل الإيمان عن الكفر ، فقال تعالى : « وَزَعَنَّا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غُلٍّ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ » وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا (١) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر الكلام لا يدل على أن الغل الذي نزع من صدورهم ما هو ؟ لأن ذلك قد يستعمل في الغيوم والأحزان ، ويستعمل في المضار ، فمن أين أن المراد ما قالوه ؟

ويجب أن تحمل الآية على ما يليق بأهل الثواب وأهل الجنة ، وهو أنه تعالى سلبهم ما يلحق في دار الدنيا من الحسد ، والتنافس على الرتب ، والغموم لأجل ذلك ، فقال تعالى مبيناً من أحوال أهل الجنة بحيث لا يشوب نعيمهم كدر : « وَزَعَنَّا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غُلٍّ » ، لأن الظاهر من حال من اشترك في النعيم في دار الدنيا على جهة التفاضل أنهم لا يعرفون من غيوم وحسد وغبطة ، وأهل الجنة مطهرون من ذلك ، وهذا ظاهر ، ولهذا قال تعالى عقيب « تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ » ، فين عند ذلك حال

الثواب . وبين من قولهم ما يدل على نفي الحزن والغموم وخلوص السرور والنعيم وهذا ، ظاهر ، (١) .

فالقاضى يرى أن الغل ، المراد منه معناه الحقيقى : وهو الحسد والحق والغموم والكلام على حقيقته ، بينما المخالفون له يقولون إن الغل ، المراد منه الكفر — ولا يكون ذلك إلا مجازا — فأنه هو الذى ينزع الكفر من القلوب بفصل الإيمان عن الكفر ، ويجيزون إسناد نزع الكفر وتطهير القلوب منه إلى الله سبحانه .

بينما القاضى يجعل الإسناد حقيقة حتى لا يؤهم إسناد نزع الكفر إلى الله سبحانه نسبة خلق الأفعال إليه ، وهم — أى المعتزلة — ينزهونه عن ذلك .

٢ — وفى مثل هذه الآية يقول : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه ينزع الكفر من القلوب بفعل الإيمان ، فقال تعالى : د وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ ، (٢) .

والجواب عن ذلك : أن الغل ، لا يدل على الكفر ولا يفيد ، ولذلك يصح فى الكافر أن يقال : ليس فى قلبه غل ولا غش إذا سلم الناس غائلته ، وزال عنه الحسد والتنافس ، فالظاهر إذا لا يدل على ما قالوه .

وبعد . فإن الآية واردة فى أهل الجنة فيجب أن يكون المراد بها بيان مفارقتها للدنيا فى المنافسات وضروب الحسد والبغضاء ، لأن الآخرة ليست دار تكليف فيزول الكفر عن القلوب بالإيمان ، ولأن من أهل الجنة من لم يكن فى قلبه الكفر قط كالأنبياء وغيرهم ، فلا يمكن حمل الآية على ما قالوه ، (٣) .

(٢) الحجر آية : ٤٧

(١) المتشابه من ٢٨١

(٣) المتشابه من ٤٣٠

فالقاضي أيضاً يحمل معنى « الغل » ، على الحقيقة حتى لا يسند إلى الله سبحانه - ما هو منزّه عنه وهو نزع الكفر من الصدور لتطهير القلوب .
بينما المخالفون جعلوا « الغل » بمعنى الكفر على المجاز .

٣ - وقال : « قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد الكفر ، فقال :
« وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً » (١) .

والجواب عن ذلك : أنهم أخطأوا في ظنهم أن الفتنة هي الكفر ،
والكفر متى سمي بذلك فعلى جهة المجاز من حيث يؤدي إلى الهلاك ،
وقد سمي تعالى العذاب فتنة . فقال : « هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ » (٢) :
وأراد به العقوبة ، وقد سمي الامتحان بالتكليف فتنة . ولهذا قال تعالى :
« إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ » (٣) وعلى هذا الوجه يقول الرجل : إن فلانا
لمفتون بولده ، فلا ظاهر لما توهموه ولما ذهبوا إليه .

والمراد بذلك : أن من يرد الله أن يعاقبه لكفره وسوء فعله ، فلن
تملك له من الله شيئاً ، وإما بعث بذلك المكلف على التلافي من حيث بين
أن عقابه لا يزول إلا بما يكون منه من التوبة « وبين للرسول - عليه
السلام - أن محبته لوصولهم إلى الجنة لا تنفعهم إذا ماتوا على
الإصرار » (٤) .

فقد حمل القاضي الآية على الحقيقة وجعل « الفتنة » معناها إما العقاب
أو الامتحان ، واللغة تشهد بذلك ؛ والنصوص تؤيده ، والعرف يساعده
وكان ذلك منه حتى لا يومم الكلام أن الله يريد الكفر من العبد ، بينما
المخالفون أرادوا من الفتنة الكفر - على المجاز .

٤ - وقال : « ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه أراد الهدى من قوم

(٢) الذاريات آية : ١٣

(٤) التشابه ص ٢٢٥

(١) المائدة آية : ٤١ .

(٣) الأعراف آية : ١٥٥

والضلال من آخرين فقال : فَتَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يُشْرَحْ صدره للإسلام ، (١) .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى لم يذكر فيمن أراد أن يهديه إلى ماذا ؟ والهـدى ما يتعلق بغيره ، فإذا حذف ذلك المعنى وزال التعارف لم يكن له ظاهر ، وقد تبيننا من قبل أنه يحتمل الأخذ بهم في طريق الجنة ، ويحتمل الثواب ، وأن كل ذلك مما يجوز عليه تعالى ، فمن أين المراد بهذه الآية نفس الإيمان ؟ ، (٢) .

فالقاضى جعل د الهدى ، يحتمل أحد معان ثلاثة : إما الدلالة ، أو الأخذ بهم في طريق الجنة ، أو الثواب ، وكل هذه حقيقة لمعنى الهدى ، واستشهد بآيات قرآنية عديدة على تلك المعانى (٣) . بينما المخالفون يرون أن د الهدى ، هو الإيمان على سبيل المجاز .

وهذا نرى أن القاضى عبد الجبار كان ملتزما فى الأخذ بالحقيقة أو المجاز بالاستناد إلى اللغة ، والاستشهاد باستعمالات العرب والفصحاء منهم خاصة ، وكان يجتهد فى الإتيان للآية المراد تفسيرها وبيان المراد منها بنظائرها فى القرآن الكريم ، ليظهر بتلك المقارنة المعنى المراد — حقيقة أم مجازا — وفى كل ذلك لا ينسى مبادئه وأصوله التى بنى عليها مذهبه ، وهو حين يأخذ بالحقيقة أو المجاز لا يتعدى تلك المبادئ أو يتجاوز هذه الأصول .

(٢) المتشابه من ٢٦٢

(١) الأنعام آية : ١٢٥

(٣) أنظر علاقات المجاز العقل — السببية — ص ٣٢٨

المجاز في أسماء الله الحسنى :

وقد ذكر القاضى فى نهاية كتابه « التنزيه » ، ^(١) المعانى المجملة لأسماء الله الحسنى الواردة فى القرآن الكريم ، وبين ما فى بعضها من المجاز — وهى من قبيل الاستعارة — فقال :

١ — « فأما فى سورة البقرة فأسماء كثيرة منها « المحيط ، وهذا الاسم حقيقة إنما يصح فى الأجسام التى تحتوى على الشئ كاحتواء الظرف على ما فيه . ويقال ذلك فى الله من حيث يعلم أحوال العباد من كل وجه ، فيجب أن يريد الداعى بهذه اللفظة ما ذكرناه . »

ثم بين حكمه الخروج عن الحقيقة فقال : « وإنما قال تعالى : « والله محيط بالكافرين » ^(٢) ليسكون ردعا لهم عن الإقدام على المعاصى ، :

٢ — ومنها : « الواسع » ^(٣) وذلك مجاز فى الأصل لأنه يستعمل فى نقيض الضيق فهو حقيقة فى الأجسام ، فيراد به كثرة رحمته وجودة إنعامه وإفضاله .

٣ — ومنها : « الشاكر » ^(٤) وهو فى الله مجاز وإن كثر فيه التعارف ، لأن الشاكر فى الأصل هو المنعم عليه إذا اعترف بالنعمة ، وذلك محال فى الله تعالى ، فالمراد به : أنه يقابل على الشكر بالثواب ، كما يفعل الشاكر فى مقابلة النعم ، أو يكون المراد : أنه المجازى على الشكر ، وقد يجرى اسم الشئ على ما هو جزاء عليه .

٤ — وفى سورة « هود » منها : « القريب » ^(٥) والمراد به : العالم بأحوال العباد وهو فى الأصل تشبيه بمن يقرب فيعرف بقربه حال غيره ثم صار كالتعارف .

(٢) البقرة : ١٩

(٥) هود ٦١

(١) التنزيه ص : ٤٩١

(٤، ٣) البقرة ١١٥، ١٥٨

هـ - ومنها في سورة «النور» : «الحق»^(١) وهو في الأصل مجاز لأنه حقيقة فيما يصاد الباطل من الاعتقادات والمذاهب وغيرها فإنما يوصف بذلك على وجه المجاز ويراد به : أن الحق من قبله ، وأنه لا باطل في أفعاله . أو يراد به : أنه لما لا يجوز أن يفنى فيجب أن يبق .

٦ - ومنها : «النور» وذلك مجاز ، ولا يجوز أن يستعمل في الله تعالى على حقيقته ، كقوله : «الله نور السموات والأرض»^(٢) .

٧ - وفي سورة «المؤمن» : «الشديد»^(٣) وذلك مجاز لأن أصله الصلابة في الأجسام ، فقيل في الله تعالى لشدة عقابه على وجه الردع : وفي الذاريات «المتين»^(٤) وذلك مجاز ، لأن المتانة إنما تصح في الأجسام الشديدة فلا يجوز إطلاق ذلك على حقيقته .

ومن توجيه القاضى لكل تلك الأسماء نرى أنها مجاز بالاستعارة لمعنا كلمة «الشاكِر» فتوجيه لها يحتمل الاستعارة ، أو المجاز المرسل ، أو المشاكلة .

✱ ✱ ✱

النسق المحكم في الآيات :

ذكر الطاعنون في بعض آيات القرآن الكريم أن النسق فيها غير محكم ؛ وأن النظم غير متناسب ، وأنه لا تعلق بين هذه وتلك ، وليس هناك جهة ربط بين الآية أو الجملة وما سبقها من معنى .

وقد أجاب القاضى هؤلاء الطاعنين بما يدفع الطعن عن النسق القرآنى ، ويثبت أن النظم والترتيب فيها على درجة عظيمة من السكال ، وعلى قدر كبير من الروعة والجلال ، ومن هذه الآيات :

(٤) الذاريات ٥٨

(٣) المؤمن ٢٢، ٢٣

(١، ٢) النور ٢٥ ، ٣٥

١- قال القاضي: «وربما قيل في معنى قوله تعالى: «وإن خِفْتُمْ أَلَّا تُدْفِسُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ» من النساء (١) وأى تعلق لهذا الحديث بحديث الأيتام؟ (يقصد الآية السابقة: «وآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ... إلى قوله «اليتامى»).

وجوابنا: أن في الرواية أن من كان يقوم بحق اليتامى كان ربما يطمع في تزويجهم والبسط في أموالهم، ويقفون أنفسهم عليهم للطمع، فأباح الله تعالى هذا النكاح من غيرهن، وحرّم البسط في أموالهن، ولذلك قال من بعده: «وإن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعْمَلُوا»، وقال بعده: «وابتعلوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا»، وكل ذلك يؤيد ما قلناه، وأمر من كان غنياً في أموال اليتامى أن يستعفف، ومن كان فقيراً أن يأخذ من أموالهم ما يجرى مجرى الأجرة على ما يأتيه من الاحتياط في أموالهم. ثم قال تعالى: «فإذا دفعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ»، لأن ذلك هو الاحتياط من وجهين: أحدهما: ألا يقصر فيما ساف، والآخر: أن يعرف حال اليتامى فيما دفع إليهم من إفساد وإصلاح، (٢).

٢- وقال: «وربما سألوا في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) كيف يليق بذلك قوله من بعد: «وَأَحْلَلْتُ لَكُمْ بَيْعَةَ الْأَنْعَامِ»؟

وجوابنا: أن قوله عز وجل: «وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، قد دخل تحته عقد

(١) النساء: آية: ٣ - ٦ (٢) التنزيل ص ٨٧ (٣) المائدة آية: ١

التسكليف ، كما يدخل تحته العقود في المعاملات وغيرها ، فجعله تعالى مقدمة
لذكر التعبد ، فذلك قال : **دَأْخَلْتُ لَكُمْ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ** ، ثم بين بعده
ما حرمه من البهيمة والدم وغيرها ، ومثل ذلك يعظم موقعه من الحكيم
إذا قدمه أمام أمره ونهيهِ ، كما يحسن من أحدا أن يقول لولده : التزم عهده
البر فمن سبيلك ألا تخالفني في كيت وكيت ، فالكلام متسق والحمد لله .

وقيل إن تقدير الكلام : **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** . **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ**
آمَنُوا أحلت لكم بهيمة الأنعام ، فعلى هذا الوجه يكون الكلام أبين ^(١)
٣ - وقال : **د** وربما قيل في قوله تعالى : **دَوَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ**

قد **خَلَّتْ** من قبيله الرُّسُلُ **أَفْإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ** ^(٢)
إن ذلك لا تعلق له بما تقدم من الترغيب في الجهاد . (يقصد الآيات السابقة)
دَوَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ الخ ^(٣)

وجوابنا : أن المروى في ذلك أنهم قالوا : لما انهزم أصحاب النبي
— ﷺ — أنه قد قتل فتحن نعود إلى ديننا الأول ، فقال الله تعالى : **دَأْخَلْتُ**
مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ، ^(٤) .

٤ - وقال : **د** قالوا : لم ذكر تعالى في قوله : **دَوَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ**
فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ، ^(٥) ولا تعلق لوصفه تعالى **دَبَآنُهُ سَرِيعُ**
الحساب ، بقوله : **دَوَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ** ، فكيف يصح ذلك ؟

وجوابنا : أن المراد بالحساب المجازاة على ما يأتيه المرء ، لأن العلماء
في الحساب مختلفون ، فمنهم من يقول : المراد به بيان ما يستحقه المرء على
عمله ، ومنهم من يقول : بل المراد نفس المجازاة ، وعلى الوجهين جميعا
للثاني تعلق بالأول ، فكانه قال : **د** ومن يكفر بآيات الله فإن الله

(١) التنزيه ص ١٠٩ (٢) آل عمران آية ١٤٤ (٣) آل عمران ١٣٩ - ١٤٣

(٤) التنزيه ص ٨٠ (٥) آل عمران ١٩٠

سريع الحساب ، المحاسبة له ولغيره فيظهر ما يستحقه ويحل به ، وهذا نهاية في التهديد وفي بيان العدل ، لأنه تنبيه على ما ينزل به من العقاب فهو يحسب ما يستحقه لأنه يفعل به على وجه المجازاة ، ولذلك قال تعالى بعده :
وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ، لما كان من باب التفضل ، (١) .

هـ — وقال : وربما قيل في قوله تعالى : : وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا ، (٢) هلا قال : علمت ، وذلك بما يعلم .

وجوابنا : أن النشوز من الزوج وإن ظهر فإن ذلك يبدو منه لا بحالة ولا يعلم وإنما يخاف ، ولأجل ذلك يستحب الصلح ، فلذلك ذكر الله تعالى الخوف دون العلم ، (٣) .

٦ — وقد استدلل القاضى على وقوع معجزة انشقاق القمر ، بما في القرآن من النسق المحكم ، والترتيب المتقن ، ورعى الشاك في انشقاق القمر ، بأنه لا يفهم خاصية القرآن في التنسيق والتنظيم ، فقال : : «مر الرسول - ﷺ - بمكة في ليلة قراء ومعه نفر من أصحابه ، فاجتاز بنفر من المشركين ، فقالوا له : يا محمد ، إن كنت رسول الله كما تزعم فاسأل ربك أن ينشق هذا القمر ، فاسأل الله ذلك فشقه ، فقال المشركون : ساحروا بصاحبكم من شتم فقد سرى سحره من الأرض إلى السماء ، فنزلت القصة في ذلك .

فإن قيل : ومن أين لكم أن القمر قد انشق كما ادعيتم ؟ ، أتعللون ذلك ضرورة أم بدلالة ؟ ، أو ليس النظام قد شك في هذا ؟ وقال : لو كان قد انشق لعلم بذلك أهل الغرب والشرق لمشاهدتهم له ، وهذا شيء سيكون عند قيام الساعة ، ومن أشرط القيامة .

فبأى شيء ترُدُّون قوله ، وتبينون غلطه إن كان قد غلط ؟ .

قيل له : ما نعلم ذلك ضرورة ولكن فعله بدلالة ، فمن استدل عرف ، ومن لم يستدل لم يعرف ، ومن قصر عن النظر والاستدلال غلط كما غلط إبراهيم النظام .

فوجه الدلالة . . . وما يزيدك علما ويدين لك غلط النظام ، وجهل كل من ذب عن ذلك ، قوله تبارك وتعالى :

« اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ، وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ » (١) فانظر كيف قال : « اقتربت الساعة » ، وأخبر عن أمر قد كان ومضى ، ثم قال على نسق الكلام : « وانشق القمر » . لجاء بأمر قد كان وانقضى ومضى ، فنسق على الماضي بالماضي .

ولو كان على ما ظن النظام لقال : اقتربت الساعة وانشق القمر ، أو كان يقول : وسينشق القمر ، فلما لم يقل ذلك وقال : وانشق القمر ، علمت أنه عن شيئين واقعين قد وقعا وكانا وحصلا .

ثم قال على نسق الكلام : « وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ » ، فأخبر بأنها آية مرئية وحجة ثابتة .

ثم قال على نسق الكلام : « ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر ، حكمة بالغة فاعتنوا بذنوبهم » . وهذا لا يقال فيما لم يقع ولم يكن ، فتأمل . هذا التقرير والتعنيف لتعلم أنه أمر قد كان ، ولا يسوغ أن يقال في أمر لم يكن ، ولم يقع هذا القول (٢) .

فالقاضي في تلك الآيات الشريفة بين أن التناقض وعدم التناسق الذي ادعاه القوم غير ذي موضوع ، وأن ذلك ناشئ عن عدم إتمام النظر فالتناسق بين الآيات كامل والترابط واضح .

* * *

(٢) أنظر مثبت دلائل النبوة ج ١ - ٥٥ - ٧٧

(١) القمر ١ - ٥

الفصل الخامس

بحوث علم البديع عند القاضى

ألوان البديع :

كما عرض القاضى فى تأويله لألوان البلاغة من علم المعانى وعلم البيان ، كذلك عرض لبعض ألوان علم البديع . والمعروف أن البلاغة إلى عصره كانت تتناول ككل ، فلم يكن هناك هذا التفسير الثلاثى المعروف الذى قسم أخيراً وسار عليه علماء البلاغة إلى عهدنا الحاضر . وما تناوله من ألوان علم البديع :

١ - المشكلة :

وقد ذكرها القاضى فى عديد من الآيات القرآنية ، وقد تناولت كتب البلاغة هذه الآيات بنفس التعليل والتحليل ، فقد قال :

١ - د قالوا : قد قال تعالى : د الله يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُحُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ، (١) فذكر أن الطغيان من فعله تعالى فيهم ، وأضاف الاستهزاء إلى نفسه ، وكل ذلك يبين ما نقوله : من أنه يخلق هذه الأفعال فيهم .

والجواب عن ذلك : أن المخالف لا يُجَوِّزُ عَلَى الله الاستهزاء فى الحقيقة ، لأنه لا يكون إلا قبيحا وذما ، ولا يصح إلا على من تضيق به الأفعال ، فإذا احتال وفعل الضر بغيره من حيث لا يشعر ، وعلى وجه مخصوص ، وصف بذلك ، ويستحيل ذلك على الله عز وجل ، وإنما أراد

أن يعاقبهم على ما وقع منهم من الاستهزاء بالرسول ﷺ لأنه قد ثبت في اللغة أنه قد يجري اسم الشيء على ما هو جزاء له ، كما يجري اسم الجزاء على الفعل ، ولذلك قالوا : الجزاء بالجزاء ، ولذلك قال عز وجل : وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ، (١) وإن كان ما يفعله تعالى ليس سيئة ، وهذه الطريقة في مذهب العرب معروفة فيجب أن يحمل الآية عليها ، (٢).

فالقاضي وجه الآية على أنه أطلق الاستهزاء الثاني في قوله : د الله يستهزئ بهم ، وأريد منه جزاء الاستهزاء الأول في الآية السابقة ولما نحن مستهزون ، وذكر أن ذلك الأسلوب مذهب العرب وجار على طريقته في الخطاب وعرفهم فيه ، وهذا المعنى هو ما أطلق عليه علماء البلاغة المتأخرون « المشاكاة » .

٢ - وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد الفساد ، فقال : فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ، (٣) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر هذه الآية يدل على أنه يأمر بالفساد والاعتداء ، وليس ذلك بمذهب لأحد ، لأن من يجوز أن يريد الفساد لا يجوز أن يأمر به ويبيحه .

والمراد بذلك : أنه أمرنا بالمجازاة على الاعتداء والانتصاف من المعتدى ، وأجرى الاسم عليه على سبيل المجاز ، على ما بيناه من قبل ، (٤) .

فقد أجرى اسم الاعتداء على جزاء الاعتداء على ما عرف عند المتأخرين باسم « المشاكاة » .

والجديد في هذه الآية أنه جعل هذا النوع من الكلام من المجاز .

(٢) المتشابه ص ٥٦

(٤) المتشابه ص ١١٩

(١) الشورى آية : ٤٠

(٣) البقرة آية ١٩٤

٣ - وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يصرف عن الإيمان ، فقال تعالى : د ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ، (١) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره يقتضى أنه صرف نفس قلوبهم ، وليس فيه أنه صرفهم عن إيمان أو غيره من الأفعال ، فلا ظاهر للقوم يتعلقون به ، ومتى ادعوا في الكلام أمرا محذوفا فقد تعدوا التعلق بالظاهر ، ودخلوا تحت التأويل ، يبين ذلك أنه ذكر أن بعضهم نظر إلى بعض ، فقال : د وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض ، هل يراكم من أحد . ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم ، فظاهره يقتضى انصرفهم في الحقيقة بعد التلاقي ، وإذا قيل بعده : د صرف الله قلوبهم ، ولم يتقدم للكفر ذكر ، فحمله عليه لا يجوز . . . فلا يجوز إلا أن يحمل على أن المراد به : فلما انصرفوا عاقبهم الله على انصرفهم ، فسمى العقوبة عليه باسمه

كما قال : د وجزاء سيئة سيئة مثلها ، وقالت العرب : الجزاء بالجزاء ، والأول ليس بجزاء ، إلى غير ذلك من الشواهد في الشعر وغيره .

وقوله : د بأنهم قوم لا يفقهون ، يدل على أنه صرف قلوبهم بالعقوبة التي استحقوها بالإعراض وترك التفقه والنظر فيما أنزله من السورة وسائر الدلائل ، وهذا بين ، (٢) .

فالقاضى يرى أن المعنى في الآية : أنهم لما انصرفوا عن الطاعة والتوبة عاقبهم الله على انصرفهم ، بإطلاق د الصرف ، على العقاب هو معنى المشاكاة ، التي تحدث عنها المتأخرون .

٤ — وقال : دَقُلُوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يفعل المكر فقال : دَقُلِ اللهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إن رسلنا يكتبون ما تمسكرون ^(١) .

والجواب عن ذلك أنه تعالى أضاف إليهم المكر فقال : وإذا أذقنا الناس رحمةً من بعدِ ضراءٍ مستتمةٍ إِذْأَلْهِمُ مَكْرًا في آياتنا ، وأراد بذلك أنهم قابلوا نعم الله بعد من الضر بهم بالكفر والتعذيب ، فقال تعالى عنده : دَقُلِ اللهُ أَسْرَعُ مَكْرًا ، وأراد أنه أسرع عقاباً ، وأن ما يريد من ذلك أسرع نفوذاً فيهم وأجرى اسم المكر على العقاب من حيث كان جزاء عليه ، ومن حيث يفعل بهم من حيث لا يشعرون ، والسرعة في المكر مجاز كما أنه توسع ، لأن المكر لا يكون إلا قبيحاً كالسيئة ، وإذا أراد الله العقوبة علم أنه مجاز .

وقوله تعالى : دِنْ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْسَكُونَ ، يدل على أنه أراد بما تقدم العقوبة ، لأنه ذكر عقيبه ما يدل على أن جميع مكرهم ومعاصيهم مكتوب معروف لكي لا يجازوا عليه إلا بمثله ، ولو كان تعالى يمكر في الحقيقة ، ويفعل الظلم والظبيح لم يكن لهذا القول معنى ^(٢) .

وأضيف المكر إلى الله سبحانه وتعالى في عدة آيات من هذا القبيل وكانت إجابة القاضى فيها كلها تدل بتوجيهها على ما عرف بالمشكلة ، مثل قوله :

٥ — دَوْرَبَمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : دَوَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا ^(٣) ، كيف يصح المكر على الله إذا بين أنه من صفات الذم ؟
وجوابنا : أن المراد إنزال العقاب بهم وما شاكله من حيث

(٢) المتشابه من ٣٥٨

(١) يونس آية : ٢١

(٣) الرعد آية : ٤٢ .

لا يعرفون، كما ذكرنا في سورة البقرة في قوله: يخادعون الله والذين آمنوا، وما شاكله، (١)

٦ — وقال أيضا: قالوا: ثم تعالى ما يدل على أنه يفعل المكر، فقال: ومكروا مكرا ومكرونا مكرا وهم لا يشعرون (٢)،

والجواب عن ذلك: نظيره قد تقدم. وإنما أراد أنه ينجي صالحا من قومه الذين عزموا على قتله، من حيث لا يشعرون، فوصف ذلك مكرا على جهة اتوسع على ما قدمناه من قبل، (٣).

٧ — وقال: دوقوله تعالى: ومكروا ومكر الله، (٤) وقد بينا القول فيه وأن المراد به أنه عاقبهم على كفرهم، وأراد وأمر بالاستخفاف بهم، (٥).

٨ — وقال: دومعنى قوله: وقد مكروا مكراهم وعند الله مكراهم (٦)، إن عنده إنزال العقوبة بهم من حيث لا يشعرون، وسماه مكرا مجازا (٧).

ففي كل تلك الآيات التي أضيف المكر فيها إلى الله سبحانه كان المراد منه الجزاء والعقاب على ما جرى في اللغة وما عرف من طريقة العرب ومذهبهم في ذلك، وهو ما سماه المتأخرون بالمشاكاة.

٩ — وقال: دوقوله تعالى: وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به (٨)، وهو مجاز لأن ما يفعله العبد لا يكون عقابا في الحقيقة، فهو كقوله تعالى: دمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (٩).

- | | |
|------------------------------------|----------------------|
| (١) التنزيه من ٢٠٤ — البقرة آية: ٩ | (٢) النمل آية: ٥٥ |
| (٣) المتشابه من ٥٤١ | (٤) آل عمران آية: ٥٤ |
| (٥) المتشابه من ١٤٦ | (٦) إبراهيم آية: ٤٦ |
| (٧) التنزيه من ٢٧١ | (٨) النمل آية: ١٢٦ |
| (٩) التنزيه من ٢٢٤ | |

وهذا التوجيه من القاضي هو معنى المشاكلة ، إذ بإحالة على آية :
« فن اعتدى .. الخ ، يعلم أن المراد أنه أطلق العقاب وأراد الجزاء عليه ،
لأنه قد يطلق الفعل على ما هو جزاء عليه .

١٠ - وقال : وربما قيل في قوله تعالى : « ثم كان عاقبة الذين
أساءوا السوءى أن كذبوا بآيات الله » (١) كيف يصح أن يسمى ما يفعله
بهم تعالى سوءا ، وذلك لا يكون إلا قبيحا ؟

وجوابنا : أنه أجرى هذا اللفظ على ما هو جزاء عليه كقوله :
« وجزاء سيئة سيئة مثلها ، وذكره كثير في اللغة ، وإلا فما يفعله تعالى
لا يكون إلا عدلاً وحكمة ، وذلك لا يوصف بهذا الوصف ، ولذلك لا يحسن
وصف الله تعالى بأنه مسيء » (٢) .

١١ - وقال : وقوله : « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا
نسيناكم » (٣) والنسيان على الله تعالى لا يجوز ، والمراد به : عاقبناكم على ترككم
على مثال قوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ... (٤) .

١٢ - وقال : وقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » (٥)
فالمراد به الجزاء على السيئة ، وذلك مجاز مشهور في اللغة ، ولذلك قال
تعالى بعده : « فن عفا وأصلح فأجره على الله ، والمراد بذلك : من عفا
عن السيئة ولم يقابل بمثلها ولا كافأ عليها ، ولذلك قال بعده : « ولمن انتصر
بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل ، فيبين أنه إذا انتصر وقد ظلم فلا
سبيل عليه ، ولو كان ما فعله سيئة لما صح ذلك » (٦) .

١٣ - وقال : وربما قيل : كيف قال تعالى : « إن تنصروا الله

(١) الروم آية ١٠ (٢) التنزيه ص ٣٢٠ (٣) السجدة آية ١٤
(٤) التنزيه ص ٣٣٠ (٥) الشورى آية ٤٠ و ٤١ (٦) التنزيه ص ٣٧٥
٢٦ - بلاغة القرآن

يُنصِرُكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ، ^(١) ومعلوم أنهم في بعض حروبهم نصروا الله بأن جاهدوا ومع ذلك لم ينصروهم ولم يثبت أقدامهم؟

وجوابنا: أنه لم يرد بقوله: إن تنصروا الله، بالاستقامة على الطاعة ينصركم في الدنيا، إذ يحتمل أنه يريد أن ينصركم في الآخرة ويثبت أقدامكم على الثواب لأن ذلك نصرة لهم، فيجزي مجرى قوله: ودجزاءُ سيئةٍ سيئةً مثلها، فكانه قال: إن تنصروا الله يحجازيكم على النصرة، ^(٢)

١٤ — وقال: أما تعلقهم بقوله تعالى: دَقَلْبًا إِزَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، ^(٣) في أنه تعالى يخلق الكفر وسائر المعاصي، فبعيد. وذلك أن الله تعالى وصفهم بالزيع وأضاف ذلك إليهم في الحقيقة وبين أن عند ذلك تزيع قلوبهم، فالمراد به أنه يعاقبهم على ذلك، والكلام فيه كالكلام في قوله: ثم انتصروا صرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ، وقد بينا الكلام في ذلك ^(٤)

١٥ — وقال: وقوله تعالى: لأنهم يكيدون كيداً، وإكيدُ كيداء، ^(٥) وقد بينا من قبل أن الواجب في ذلك أن يحمل على أنه تعالى يضربهم وينفع المؤمنين والنبي — صلوات الله عليه — من حيث لا يشعرون بأن ينصره على الكفار بأنواع لطائفه، ويظفره بهم ثم يعاقبهم في الآخرة ^(٦).

١٦ — وقال: قالوا: ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخلق في قلب المنافق النفاق حالا بعد حال فقال: دَفَاعَقِبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ، وبما كانوا يكذبون، ^(٧).

والجواب عن ذلك: أن ظاهره لا يدل على أنه تعالى أعقبهم نفاقا في

(١) محمد آية ١١ (٢) التنزيه ص ٣٨٩ (٣) الصف ٥

(٤) المتشابه ص ٦٥٣ (٥) الطارق ١٥ و ١٦

(٦) المتشابه ص ٦٨٦ (٧) التوبة ٧٧

قلوبهم ، لأنه تقدم ذكر بخلهم بما عاهدوا الله عليه وغير ذلك ، فمن أين أن ذلك يضاف إليه تعالى والحال هذه ؟

فيجب أن يحمل الكلام على ما قلناه ، من أن بخلهم بما عاهدوا الله عليه وتوليهم وإعراضهم اقضى استمرارهم على النفاق وشدة تمسكهم به ، ولو كان لا يحتمل إلا إضافته إليه لمحلناه على أن المراد به : العقوبة على النفاق وسماء به ، كقوله : د وجزاء سيئة سيئة مثلها ، إلى ما شاكلة (١) .

فقد رأى القاضى أن تأويل الآية يستقيم على أن يكون المراد بالنفاق العقوبة جزاء لهم على ما كان منهم من البخل والإعراض عن ذكر الله ، كما هو نص الآية السابقة ، وهذا ما عرف بالمشاكلة في عرف المتأخرين .

* * *

ففي كل الآيات السابقة نرى أن القاضى يوجهها توجيها هو نفس التوجيه الذى قال به المتأخرون ، وسموا هذا الأسلوب من الكلام « المشاكلة » . وقد أدخل القاضى هذا النوع من البديع فى المجاز وجعله من التوسع فى اللغة والمجاز المشهور عند العرب ، وكأنه ينظر بعين الحقيقة والصواب فى أن البديع من صميم البلاغة وليس ذنبا ولا ذيلا كما صوره البعض . ولذلك جمل كثير من البلاغيين تلك الشواهد السابقة من باب المجاز المرسل لعلاقة السببية (٢) .

* * *

٢ — التورية :

كذلك عرض القاضى لما عرف بعد عصره بالتورية ، فقد كانت توجيهاته للآية وتفسيره لها تنبئ عن هذا النوع الذى سمى فيما بعد « بالتورية » ، فتلا يقول :

(١) التشابه من ٣٤٠ (٢) الإيضاح ضمن خبة الإيضاح ج ٣ ص ٩٦ ، تقرير الشمس الإنبائى على التجريد ج ٤ ص ٣٦٤

١ - قالوا: وقد قال تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان، فقال: «هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء»^(١) والاستواء إنما يصح على الجسم، كما أن القيام والقيود إنما يصحان عليه ويوجب جواز الانتقال عليه أيضاً.

والجواب عن ذلك: أن الاستواء محتمل في اللغة وتختلف مواقفه بحسب ما يتصل به من القول: فقد يراد به الاستيلاء والافتقار، وهو الذي عناه الشاعر بقوله:

قد استوى بشرٌ على العراق من غير سيفٍ ودمٍ مُهراق^(٢)
وإنما أراد أن بشر بن مروان استولى على العراق واقتدر عليها وعلا
وظهر، لأنه لا يجوز أن يمدحه بأنه جالس في موضع بالعراق، ولأنه
لو أراد المكان لذكر موضعاً مخصوصاً، لأن كل العراق لا يكون مكاناً
لاستوائه، وقد يقول الفصيح: قد استوى لفلان هذه المملكة، واستوى
له هذا الأمر. وقد يراد بالاستواء تساوى الأجزاء المؤلفة، وذلك
نحو قولهم استوى الحائط، واستوت الخشب إذا تألفت على وجه مخصوص.
وقد يستعمل ذلك بمعنى القصد. فيقال: استويت على هذا الأمر
واستقام لي بمعنى قصدت إليه. وقد يقال: استوى حال فلان في نفسه
وماله، ويراد بذلك زوال الخلل والسقم.

وقد يراد بذلك الانتصاب جالسا أو راكبا أو قائما، كما يقال: استوى فلان على الكرسي، وعلى دابته.

(١) البقرة آية ٢٩

(٢) هو بشر بن مروان أخو الخليفة عبد الملك ولي لأخيه إمرة العراقين، وقد امتدحه الفرزدق والأخطل توفى سنة ٧٤ هـ والبيت للأخطل يمدحه فيه. انظر (البداية والنهاية لابن كثير ج ٩ ص ٧).

وإذا كانت اللفظة تستعمل على هذه الجهات فكيف يصح للمشبهة التعلق بها ؟

وقد ذكر أبو علي - رحمه الله - أن المراد بذلك : ثم قصد لخلق السماء وأراد ذلك ، ولذلك عداه بـ « إلى » ، ولا يكاد يعدى بـ « إلى » ، إذا أريد به الاستواء على المكان .

ثم يستدل على ما أراد من أن الكلام لا يراد به حقيقته ، فقال :
« ويبين ذلك أنه لو أريد به الاستواء على المكان لوجب أن تكون السماء مخلوقة من قبل هذا الاستواء ليصح أن يستوى عليها ، وينتقل إليها ، والآية تدل على خلافه لأنه تعالى قال : « ثم استوى إلى السماء فسواهن » سبع سموات ، يبين ذلك أنه تعالى ذكر هذه الآية على جهة الامتنان ، ولو أراد به أنه انتقل إلى السماء جالسا لم يكن علينا بذلك نعمة .

ثم يقال للقوم : إن كان الأمر كما ظننتم فيجب أن يكون تعالى محتاجا إلى مكان ، لأنه كان على الأرض ، ثم استوى إلى السماء ، وانتقل إليها وهذا يوجب حاجته إلى المكان . . . بل يجب أن يكون تعالى محدثا ، لأن من جاز عليه الانتقال والمجيء ، والذهاب فلا بد أن يكون جسما مؤلفا . . . (١)

فالحاضي يدفع بقوة ما يقوله المشبهة من أن الله تعالى جسم يحتاج إلى مكان ، ومن أجل هذه الغاية يُخرج الآية عدة تخريجات وكلها تنزهه عن المكان . وعن مشابهته للحوادث ، ويعنيها من هذه الوجوه الوجه الأول الذي ظهر فيه بوضوح أن المراد بالاستواء ليس هو حقيقته ، بل المراد الاستيلاء والافتدار ، وذلك هو الكلام الفصيح الذي جرى عليه الشعر

والنثر . وهذا التوجيه من القاضى هو الذى سماه المتأخرون بعده « التورية » أو الإيهام ، وقالوا عنها : أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد منهما ، ^(١) فالاستواء معناه القريب الجلوس ومعناه البعيد الاقتدار والاستيلاء والمراد منها هو البعيد . وهى هنا تورية مجردة فلم يذكر فى الكلام ما يجمع المعنى القريب .

وقد أكد عبد الجبار رأيه نقلا عن أبى على بأقوال اللغة فقال : إن الاستواء لا يعدى به إلى ، إلا إذا كان المراد به الاستيلاء والاقتدار ، أما إذا كان المراد به الاستقرار فلا يعدى به إلى ، وهذا ما دللت عليه فعلا كتب اللغة فى معجم من اللغة : « استوى : اعتدل ، بلغ أشدة . و — إلى السماء : صعد ، أو عمد ، أو قصد ، أو أقبل عليها . و — استوى وظهر . ويقال : استوى على وإلى يشاتنى أى أقبل . و — على الدابة استقر ، ^(٢) .

٢ — وكرر نفس التفسير والتوجيه فى كل الآيات الواردة فيها لفظ الاستواء ، فقال : « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ، ^(٣) .

والجواب عن ذلك قد تقدم : لأننا قد بينا أن المراد بالاستواء هو الاستيلاء والاقتدار ، وبيننا شواهد ذلك فى اللغة والشعر ، وبيننا أن القول إذا احتمل هذا والاستواء الذى بمعنى الانتصاب وجب حمله عليه لأن العقل قد اقتضاه من حيث دل على أنه تعالى قديم ، ولو كان جسما يجوز عليه الأماكن لكان محدثا — تعالى الله عن ذلك .

(٢) معجم من اللغة مجلد ٣ مادة سوى .

(١) بغية الإيضاح ج ٤ ص ٢٩

(٣) يونس آية : ٣

فإن قالوا : لو أراد الاستيلاء لم يجوز أن يدخل فيه دثم ، لأنها تدخل على الاستقبال ، وذلك لا يصح إلا فيما ذكرنا من الاستواء دون الاقتدار . قيل له : إن دثم ، وإن وليها ذكر الاستواء فإنما دخلت على التدبير المذكور ، والله تعالى يدبر الأمر في المستقبل ، وهذا كقوله د حتى نعلم المُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ^(١) ، فدخلت د حتى ، في الظاهر على العلم وأريد بها الدخول في الجهاد الذي يقع مستقبلا ، والكلام على ذلك — لأن الفصح إذا قال : ثم استقر زيد في الدار يدبر أحوالها . فالمراد بذلك أن تدبره وقع وهو بهذه الصفة ، ولذلك يقال هذا القول وإن كان حصوله في الدار متقدما ، (٢) .

٣ — وقال : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه جسم يجوز عليه المكان والاستواء واللقاء ، فقال : والله الذي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ . . . إلى قوله د لعلكم تعلقوا ببلقاء ربكم توقنون ، (٣) .

والجواب عن ذلك : أنا قد بينا من قبل أن الاستواء : المراد به الاستيلاء والاقتدار ، وكشفنا ذلك بما يغني عن ذكره الآن ، وبيان أن لفظه دثم ، وإن اقتضت الاستقبال فإنها في هذا المكان داخلة على تسخير الشمس والقمر وتدبير الأمر دون الاستواء . فكأنه قال : ثم سخر الشمس والقمر يدبر الأمر بفصل الآيات وهو مستو على العرش لأنه لا يجوز أن يكون مقتدرا عليه بعد أن لم يكن كذلك ، لأن هذا المعنى لا يصح في صفات ذاته ، (٤) .

(٢) المتشابه ص ٣٥١

(٤) المتشابه ص ٤٠٣

(١) محمد آية : ٣١

(٣) الرعد آية : ٢

٤ — وقال في قوله تعالى : د الرّحمنُ على العرشِ استوى، ^(١) أن المراد استولى واقتدر عليه ^(٢) .

وقال في شرح الأصول : د قالوا الاستواء : إنما هو القيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام فيجب أن يكون الله تعالى جسماً .

ومما قال في الجواب : أن الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك

مشهور في اللغة . قال الشاعر :

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسرٍ وكاسر
وقال آخر :

قد استوى إسرء على العراق من غير سيفٍ ودمٍ مهراق
فالحمدُ للمُهَيِّمِ الخلاق ^(٣)

ففي كل تلك الآيات الكريمة أطلق الاستواء وأراد منه الاستيلاء والاقترار والغلبة — وهو المعنى البعيد — وقد أغفل المعنى القريب — وهو الجلوس والاستقرار — حتى لا يشابه الله تعالى الحوادث — وهذا ما عناه المتأخرون بالتورية ، وهذا التوجيه يفهم منه أيضاً الكناية ، فيقال : إن الاستواء كناية عن الاستيلاء والاقترار .

ه — وقال : وربما قيل في قوله تعالى : د والسّماءَ بَنِينَاهَا بِأَيْدٍ، ^(٤)

أليس ذلك يدل على جواز الجوارح على الله تعالى ؟

وجوابنا : أن المراد به القوة والقدرة ، ولولا ذلك لوجب إثبات أيد

كثيرة له ، تعالى الله عن ذلك ^(٥) .

فقد أراد القاضى من اليد هنا القوة والقدرة وأخرجها عن معناها

(١) طه آية ه (٢) التنزيه ص ٢٥٣ (٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦

(٤) الذاريات ٤٧ (٥) التنزيه ص ٤٠٢

الحقيقى وهى الجارحة وهو بهذا أراد المعنى البعيد لليد، وذكر فى الآية ما يناسب المعنى القريب وهو د بنيانها ، وهذا ما سماه البلاغيون بالتورية المرشحة .

٣ — المبالغة :

عرض القاضى فى تأويله لما سماه المبالغة، فى عدة آيات من تفسيره وكان الدافع إلى هذه التسمية وذلك التوجيه هو أنه رأى أن فى هذا تنزيها لله سبحانه وتعالى عن التشبيه وتبرئة له عن ذلك حتى لا يقع فى دائرة التجسيم والمشابهة للحوادث خدمة للعقيدة ومسايرة لمبادئه ، فثلا يقول :

١ — قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن المكان يجوز عليه ، فقال : « وهو القاهرُ فوقَ عِبادِهِ » ^(١) ، ود فوق ، إنما تستعمل فى اللغة بمعنى المكان إذا علا على مكان غيره .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى قد نبه فى الكلام على ما أزداد ، بقوله : « وهو القاهر » ، ثم ذكر ما يقتضى بيان حاله فى ذلك فقال : « فوق عبادِهِ » وهذا كقوله : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » ^(٢) ومتى قيل هذا القول فى بعض الأوصاف . فالمراد به المبالغة فى تلك الصفة ، لأننا إذا قلنا : زيد عالم فوق غيره « فإنه يفهم منه المبالغة فيما قدمناه من الصفة : يبين ذلك أنا إذا حملنا الآية على ظاهرها وجب كونه فى السماء فقط وينقض ما تقدم من استدلالهم على أنه فى السموات والأرضين ^(٣) .

فالقاضى رأى أن الآية لا تدل على المكان والتجسيم ، وإنما الكلام مبالغة فى صفة القدرة والقهر ، واحتج لدعواه باللغة والمتعارف بين أهلها .

٢ - وقال : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه خلق أعمال العباد فقال : **دَبَّيْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** ، أنسى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه و**خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ** ، ^(١) وهذا وما تقدم مما لا ريب في عمومته ، فيجب دخول اكتساب العبد تحته .

والجواب عن ذلك : أن ظاهر **د** وخلق ، يقتضى أنه قدر ودبر ، ولا يوجب في اللغة أنه فعل ذلك وأحدثه ^(٢) ، ولذلك قال الشاعر :
ولأنّ تفهري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ^(٣)
فأثبتته خالقاً من حيث قدر ودبر ، وإن لم يفري الأديم .

ومنى حمل الكلام على هذا الوجه كان حقيقة : أنه تعالى وإن لم يحدث
أفعال العباد فقد قدرها ودبرها وبين أصولها ، فهذا وجه .

وقد قال بعض العلماء : إن هذه اللفظة في الإثبات ليس المقصد بها التعميم ، كما يقصد ذلك في النفي ، لأن القائل يقول : أكلت كل شيء ، وتحدثنا بكل شيء ، وفعلت كل شيء ، وقال تعالى : **دَبَّيْنَا نَا لِكُلِّ شَيْءٍ** ، ^(٤) و **دَمَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ** ، ^(٥) وقال تعالى : **دَتَدَمَّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا** ، ^(٦) وقال : **دَيُجْبِي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ** ، ^(٧) وإنما المقصد بذلك المبالغة في الكثير من ذلك النوع المذكور . قال : ولا يعرف

(١) الأنعام آية ١٠١ ، ١٠٢

(٢) في اللسان : الخلق : التدبير ، وخلق الأديم يخلقه خلقاً ، قدره لما يريد قبل القطع وقاسه ليقطع منه مزادة أو قربة أو خفا .

(٣) البيت لزهير بن أبي سلمى والبيت في شرح ديوان زهير ص ٩٤ ، وتفسير الطبري ج ٨ ص ١١ ومعنى البيت : أنت إذا قدرت أمراً قطعته وأمضيته وغيرك تقدر ما لا يقطعه ، لأنه ليس بماضى العزم وأنت مضاء على ما عزمته عليه .

(٤) النحل آية ٨٩ (٥) الأنعام ٣٨ (٦) الأحقاف ٢٥ (٧) القصص ٥٧

هذا الكلام في باب الإخبار عما يفعل الإنسان عما يحدث من الأمور مستعملاً إلا على هذا الوجه ، فلا يصح أن يدعى فيه العموم ، فهم هذا وجه ثان ، (١) .

وفي المغني ، نقل هذا الرأي عن شيخه فقال : د وقد قال شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — أن التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة ، كقوله تعالى : وأوتيت من كل شيء ، (٢) وقوله : تدبر كل شيء ، د يُسجى إليه ثمرات كل شيء ، د ما فرطنا في الكتاب من شيء ، وكقول الرجل : أكلنا كل شيء ، وعندنا كل خبر ، وعلى هذا خاطب عز وجل العرب (٣) .

ثم أخذ يستدل ويحتج لدعواه بأن المراد به المبالغة حتى يصرف اللفظ عن معناه الحرفي ، فقال : د وما يقال في ذلك : أنه تعالى أورد هذه الآية مورد المدح فيما أثبت فيه وفيما نفي ، فلا يجوز أن يحمل الكلام على ما يقتضيه الظم ، لأنه ينقض المقصد بهذه الآيات ، فيجب أن يكون المراد بقوله : وخلق كل شيء من النعم الواسعة عليكم ، يبين ذلك أنه لو صح بذكر ما قالوه لكان لا يليق بالمدح ، ولو قال تعالى : د وخلق كل شيء من الحق ، والباطل ، والجور ، والعدل ، والظلم ، والسفه ، والفساد فاعبدوه لكان قد أورد ما لو أراد أن ينفر عن عبادته لم يصح أن يزداد عليه ، (٤) .

وقال في كتابه التنزيه ، بعد ذكر كثير من هذه الآيات : د وقد أوجب عنه بأن المراد التكثير والمبالغة ، لا أنه عموم في الحقيقة ... وذلك مذهب العرب في المبالغة (٥) .

(١) المتشابه من ٢٥١ (٢) النمل آية ٢٣ (٣) المغني ج ٨ من ٣١٠

(٤) المتشابه من ٢٥٣ (٥) التنزيه من ١٣٥ .

فالقاضي يرى أن د خلق ، إذا كان معناها التدبير والتقدير فالكلام على الحقيقة ، وإذا أريد من د خلق ، الإيجاد والإحداث كما يريد القوم فيكون الكلام واردا على سبيل التكثير والمبالغة ، وجرى الكلام على طريقة العرب في ذلك ، ومذهبهم في التكثير والمبالغة ، لا على أنه عموم في الحقيقة.

٣ — وقال : د وربما قيل في قوله تعالى د ولقد صرنا في هذا القرآن للناس من كل^(١) مثل ، كيف يصح ذلك وإنما ذكر تعالى فيه بعض الأمثال؟ وجوبنا : أن ذلك مبالغة كقوله تعالى : د وأوتيت من كل شيء^(٢) ، ومذهب العرب في ذلك معروف ، والمراد من كل مثل يحتاج إليه في أمر دينهم^(٣) .

٤ — وقال : د وربما قيل في قوله تعالى : قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك^(٤) ، كيف يصح نقل عرشها من ذلك الموضع البعيد في هذا القدر من الأوقات ، وأن ذلك معلومة استحالة؟

وجوابنا : أن سرعة الحركة والتحرك لا يعلم منتهى حده فلا سريع إلا ويجوز أسرع منه فلا يمتنع صحة ذلك ، إذا كان الله تعالى مقويا عليه ، ومعنى د قبل أن يرتد إليك طرفك ، : المبالغة في الإسراع ، لأن ذلك قد يقال في الأمر السريع الشديد السرعة^(٥) .

٥ — وقال : د فأما قوله عز وجل : د الله الذي خلقكم من ضعف^(٦) ، والضعف عرض لا يصح أن يخلق الجسم منه . فالمراد المبالغة في ضعفه وهو على ما هو عليه . . . وكل ذلك تحريك لهم على التدارك

(٢) النمل آية : ٢٣

(٤) النمل آية : ٤٠

(٦) الروم آية : ٥٤

(١) الكهف آية : ٥٤

(٣) التنزيل ص ٢٣٩

(٥) التنزيل ص ٣٠٣

إلى التوبة خصوصا وقد أدرك حال الشيعة (١)
فنحن نرى أن القاضي عبد الجبار رأى في تلك الآيات الكريمة أن
المراد بالعموم المبالغة والتكثير وليس المراد ظاهرها . وقد جرى في هذا
الأسلوب على طريقة العرب ومذهبهم في التكثير والمبالغة .

• • •

٤ - التقسيم :

عرض القاضي للتقسيم في آيات من تفسيره وكان ذلك في مقام دفع شبه
المخالفين ودحض حججهم ، فقال :

١ - وقالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أن في جملة من اصطفاه
بالرسالة من هو ظالم لنفسه في الحقيقة ، وذلك لا يصح عندهم ، فقال :
ثم أورثنا الكتاب الذين اصطَفَيْنَا من عبادنا ، فمنهم ظالمٌ لنفسه ، ومنهم
مُتَّقِتَصِدُّ ، ومنهم سابقٌ بالخيرات ، (٢) .

والجواب عن ذلك : أن ظاهره ليس إلا أنهم ظالمٌ لنفسه ، وقد بينا
أن مرتكب الصغيرة قد يوصف بذلك من حيث فَوَتْ نفسه قدرا من
الثواب ولولاها لكان حاصلا .

والمراد بذلك على ما ذكره أبو علي - رحمه الله - أنه تعالى اختص
بالرسالة والوحي وأنزل الكتب على الأنبياء ، ثم قسم : فذكر أن منهم
ظالمٌ لنفسه بارتكاب الصغائر ، ومنهم مقتصد وهو الذي لم يرتكبها ويفعل
سائر الواجبات ، ومنهم سابق بالخيرات ، وهو الذي يبالغ فيما يفعله من
التواقل وينتهي فيه إلى حد عظيم ، وكل ذلك مما يليق بالأنبياء عليهم السلام .
وقد قال غيره : إن المراد بذلك أنه أورث الكتاب المؤمنين القابلين

عن الأنبياء ما أدوه من الرسالة ، لأنه لا بد أن يرثوا كتب الأنبياء من حيث قبلوا وتمسكوا ، ولا بد أن يصطفيهم تعالى ويخصهم بالعزة والكرامة ، ثم قسمهم فقال : منهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق على ما ذكرناه ، (١) .

فعلى رأى الأول صنف الله الأنبياء وقسمهم — هذا التقسيم المحكم فلو أردنا أن نأتى بقسم زائد على ذلك استعصى علينا — وعلى الثانى قسم المؤمنين هذا التقسيم أيضا ولا محل لقسم زائد على ذلك .

٢ — وقال أيضا : د وأما قوله تعالى : د هو الذى خلقكم فمنكم كافرٌ ، ومنكم مؤمنٌ ، (٢) فانه لا يدل على أنه خلق الكافر كافرا ، والمؤمن مؤمنا ، لأن ظاهره يقتضى أنه خلقهم ، وذلك يقتضى خلقه لأجسامهم ، ثم قسمهم قسمين على الوجه الذى ذكره ، وليس فيه أن ما صار به المؤمن مؤمنا والكافر كافرا من خلقه تعالى .

وقد قال أبو على — رحمه الله — لو كان كما قالوا ، لقال : فمنكم كافرا ومنكم مؤمنا ، بالنصب ، فلما ذكر تعالى بالرفع دل على أن الإيمان من فعلهم لا من خلق الله فيهم ، (٣) .

٣ — وقال أيضا : د قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يخص بهض عباده بالهدى وبعضهم بالضلال ، فقال : د وادعوا الله مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون ، فـرِيقاً هدى وفـرِيقاً حق عليهم الضلالة ، (٤) .

والجواب عن ذلك : أنه تعالى أراد به البعث على الطاعة ، فبين أنه من يعاد بعد الابتداء ينقسم حاله فى الجزاء بحسب ما كان منه فى الابتداء من

طاعة ومعصية ، فقال : د كما بدأكم تعودون فريقاً هدى ، يعنى إلى الثواب ، د وفريقاً حق عليهم الضلالة ، يعنى : العقاب ، مبيناً بذلك أن كلا منهم يجازى بحسب اختياره وعمله (١) .

فالقاضى أدرك د التقسيم ، ودفعه إليه الرد على المخالفين ودفع شبه المعاندين معتمداً على مبادئه وأصوله ، ولم يذكر أن البلاغيين سيذكرون هذا التقسيم بالميزة والفضل ، ويخصونه بباب من أبواب البديع ويمثلون له بما استشهد هو به .

* * *

هـ - اللف والنشر :

عرض القاضى لما سمي بعده د اللف والنشر ، ووجهه نفس توجيه المتأخرين وأطلقوا عليه هذه التسمية ، ففضلهم فى التسمية فقط وتوجيههم توجيه القاضى ، فمثلاً يقول :

د وقالوا : إن قوله تعالى : «وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى» (٢) لا يصح لأن الذين كان يحكى عنهم إن كانوا من اليهود لا يقولون ذلك فى النصارى ، وإن كانوا من النصارى لا يقولون ذلك فى اليهود ، فكيف تصح هذه الحكاية ؟

وجوابنا : أن الفائدة معقولة ، والمراد أن اليهود قالت : لن يدخل

الجنة إلا من كان هوداً ، والنصارى قالت : د لن يدخل الجنة إلا من كان

نصارى ، لأن ذكر أهل الكتاب قد تقدم ، وحالهم فى طعن كل منهم فى الآخر معلومة فلا بد أن يكون المراد ما ذكرناه ، (٣) .

* * *

٦- الترتيب :

وفي أثناء شرح القاضى لهذه الآية التى سنتعرض لها عرض لنوع جديد من جمال التعبير وبديع الكلام ، لم يتعرض له العلماء الذين نقلوا عنه أو أخذوا منه ، وهذا النوع سماه القاضى الترتيب ، وهذا النوع كان جديرا بالتسجيل فكيف غفل عنه العلماء على الرغم أنهم سجلوا أسماء أصناف من البديع بلغت أربعين بعد المائة ، ومنها ما هو دونه فى الجمال والإبداع ؟ يقول :

وربما قيل كيف يصح قوله تعالى : « واللاتى يخافون نشوزهن » فعظوهن ، واهجروهن فى المضاجع واضربوهن ، ^(١) ، ومعلوم أن نشوزهن إذا زال بالوعظ لم يحسن الهجران والضرب ، فكيف جمع تعالى بين الثلاثة ؟

وجوابنا : أن المراد بذلك الترتيب لا الجمع فن يؤمل زوال نشوز امرأته بالوعظ لم يحسن منه الهجران ، ومن يرجو ذلك بالهجران لم يحسن منه الضرب ، وإذا لم يرج زوال ذلك إلا بالضرب على وجه التأديب يحسن منه ذلك ، فكأنه تعالى قال : فعظوهن ، واهجروهن ، إذا لم ينفع ذلك ، أو اضربوهن إن لم يؤثر ذلك ، وإنما صح ذلك لأن مراد المرء فيما يغمه من غيره أن لا يقع ذلك فإذا أمكنه التوصل إلى أن يقع بالسهل لم يكن له أن يعدل إلى ما فوقه ، وهكذا مذهبنا فى النهى عن المنكر ، ومثل ذلك يتعلق حسنه باجتهاد المرء ، فكأنه تعالى بين أن الذى يحسن منه عند نشوز المرأة أحد هذه الثلاثة على الترتيب الذى ذكرناه . ولذلك قال تعالى : « فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ، فنبه بذلك على أن لا سبيل لكم عليها إذا أطاعت بالموعظة فدل بذلك على صحة ما ذكرناه ^(٢) . »

٧ - التبعيد :

عرض القاضى لنوع آخر جديد من التعبير الجميل والفن البديعى فى تركيب الكلام، وقد سماه التبعيد ، فقال :

١ - ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يريد الكفر وأنه لأجل مشيئته يقع من الكافر ، ولولا إرادته لم يقع منه ، فقال تعالى فى قصة شعيب : و قد افترينا على الله كذبا إن عُدنا فى ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا ، (١) فبين أنه ليس لهم أن يعودوا فى ذلك إلا بمشيئته .

والجواب عن ذلك : (ذكر فى الجواب عدة وجوه كلامية دفاعا عن مذهبه واعتقاده) ثم قال : و قد قيل : إنه أراد تعالى تبعيد عودهم إليها من حيث علقه بمشيئته ، وقد علم أنه تعالى لا يشاء العود إلى الكفر على وجه من الوجوه ، وذلك كقوله تعالى . ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط ، (٢) وكما يقول العربى : لا أكلك ما لاح كوكب وأضاء الفجر وما كر الجديدان ، (٣) .

فقد رأى القاضى أن عودة شعيب ومن آمن معه إلى مله قومهم مستحيل لتعلق ذلك على مستحيل وهو مشيئة الله، وقد سمي ذلك تبعيدا .

٢ - وكذلك قال : وقوله تعالى : ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل فى سم الخياط وهو على وجه التبعيد يحقق أن دخولهم الجنة لا يقع ، (٤)

٣ - وقال : قالوا : ثم ذكر ما يدل على أنه يجوز أن يرى ، وما يدل على أنه يجوز أن يظهر ويتجلى ويحتجب، فقال : و لَمَّا جَاءَ مُوسَى

(٢) الأعراف ٤٠

(٤) التنزيل ص ١٤٧

(١) الأعراف آية ٨٩

(٣) المتشابه ص ٢٨٧

لميقا تنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظُرَ إليك ، (١) فلو لم تجز الرؤية عليه لم يكن ليسأل ذلك ، كما لا يجوز أن يسأل ربه اتخاذ الصاحبة والولد ، إلى ما شا كله من الأمور المستحيلة عليه .

وقد أجاب القاضى عن هذه المسألة بإجابات عديدة منقولة عن شيوخه وكلها من صميم علم الكلام ، وبما قال ، وقوله تعالى : « ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني » يدل أيضا على أنه لا يرى من حيث علق الرؤية باستقراره ، والمعلوم أنه لا يستقر . وذلك طريقة العرب إذا أرادوا تأكيد اليأس من الشيء علقوه بأمر يبعد كونه ، فلما جعله تعالى دكا ، وظهر بعد استقراره لذلك في النفوس حل محل الأمور التي يبعد بها الشيء إذا علق بها في الكلام ، لأن استقراره وقد جعله دكا يستحيل ، لما فيه من اجتماع الضدين ، فما علق به يجب أن يكون بمنزلة ، فمن هذا الوجه أيضا يدل على نفي الرؤية (٢)

ففي هذه الآية يرى القاضى أنه قد علققت رؤية الله تعالى على مستحيل وهو استقرار الجبل في حالة جعله دكا ، وبذلك تستحيل الرؤية ويستبعد كونها في العقول ، وقد استدلل القاضى بهذا الأسلوب القرآنى والذى سماه « التبعيد » على نفي الرؤية وأكد أن ذلك الأسلوب هو طريقة العرب فاذا أرادوا تأكيد اليأس من الشيء علقوه بشيء يبعد كونه .

٤ — وقال أيضا : قالوا : ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه يجعل الشقي شقيا والسعيد سعيدا ، وعلى أن الشقي في النار إلى وقت وغاية ثم يخرج منها فقال : « يوم يأت لاتكلم نفس إلا بإذنه » ، فمنهم شقي وسعيد ، فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها مادامت السموات والأرض (٣) ،

ومما قال في الجواب . . . والمراد بالآية عند بعض شيوخنا — رحمهم الله — التباعد دون الشرط ميبنا بذلك أنهم لا يخرجون من النار أبدا ، وهذا كقولهم : لا حبيبتك ما لاح كوكب ، وأضاء الفجر إلى ما شاكلة ، فجرى تعالى على طريقته في الخطاب لأن أبعد الأمور زوالا في عقولهم كانت السموات والأرضين ، فعلق ذلك بهما على ما ذكرناه ، ودل على أن هذا هو المراد بوصفه الذين سعدوا بمثله ، ولا خلاف أن كونهم في الجنة لا يجوز أن يكون منقطعا ، فلا بد من حمل الكلام فيهم على هذا الوجه وكذلك القول في الذين شقوا .

يبين ذلك : أن في الذين شقوا الكفار ، ، ولا خلاف في دوام عقابهم فلا بد — من هذا الوجه أيضا — من حمل الكلام على ما قلناه (١) . وقد قال في كتابه التنزيه ، في هذه الآية : « إن المراد بذلك تباعد خروجهم فعلقه تعالى بما يبعد في العقول زواله على مذهب العرب في مثل قول الشاعر :

إذا ما شاب الغرابُ أُنيتُ أهلي وصارَ القارُ كاللبن الحليب (٢)
وقال في شرح الأصول الخمسة : « لأن المراد بقوله : « مادامت السموات والأرض والتباعد ، لا التوقيت ، يدل على ذلك من كتاب الله تعالى : « حتى يُلَاحَظَ الجَلُّ في سَمِّ الخِيَّاطِ » فالمعلوم أنه لم يرد بهذا الكلام إلا التباعد فقط ، ومن كلام أهل اللسان قولهم : لا أفعل كذا ما در شارق ، ولا لاح كوكب ، وما ناح قري ، وما هتفت حمامه ، ولا لاح عارضى ، وما لبى الله ملب ، وما دعا الله داع ، وما بَلَّ بحر صوفة ، إلى غير ذلك .

ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبي حازم :
فَسَرَجُ الخَيْرِ وانتظري إِيَّايَ إنا ما القَسَارِظُ الغَيْرِ آبا
وقال آخر :

وأقسم : المجدُّ حقاً لا يُخالفهم حتى يخالف بطن الرَّاحَةِ الشعرُ
وقال آخر :

إذا شاب الغرابُ أتيتُ أهلي وصار القارُّ كاللبن الحليب
وقال آخر :

إلى أن يشوب القارُّ ظانَ كلاهما ويُشتر في القتلى كليبُ بنُ وائلٍ^(١)
فقد رأى القاضى أن بقاء الذين شقوا في النار دائم ومستمر بدليل تعليقه ذلك على دوام السموات والأرض — وهى ثابتة لا تحول ولا تزول — كذلك بقاء الذين سعدوا دائم ومستمر في الجنة ، وقد سمي هذا النوع من الأسلوب « التبعية » ، واستدل على صحة هذا الأسلوب وشيوعه في اللغة بأقوال العرب وأشعارهم ، فدل ذلك على أن هذا الأسلوب من طرقهم في الخطاب وعادتهم في الحديث ، فليس المراد إذن الشرط وإنما المراد تبعيد خروجه من النار .

وقال القاضى : فأما قوله : « إلا ما شاء ربك » ، . . . قيل : إن المراد بقوله : « إلا ما شاء ربك » ، فكأنه تعالى بين كونهم في النار قدر بقاء السموات والأرضين ، وما شاء بعده ، وأراد الدوام ، وهذا شائع في اللغة ، لأن أحداً قد يقول لغيره : قد أحسنت إليك بأن أعطيتك وعلمتك سوى ما فعلته من تربيته لك وإلا ما أعطيتك كيت وكيت ، فيكون المراد بالجميع الإثبات ،^(٢) .

جعل القاضى معنى د إلا ، الواو . لتفيد الآية معنى الاستمرار والدوام وتؤكد معنى د التباعد ، المراد .

ه — وقال القاضى : د وبما قيل فى قوله تعالى : وقُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ^(١) كيف يصح أن يكون أول عابد لمن له ولد؟ وجوابنا : أن المراد فأنا أول الأنفين من عبادة من هذا حاله ، وقد ذكر عن الفرزدق أنه قال : وأعبد أن يهجرى كليب يدأريم ، وأراد الأنفة . ويحتمل أن يريد بذلك تبعيد أن يكون له ولد لأن عبادته تمنع من ذلك ^(٢) .

وقد بحث بعض هذه الصور الرماني ووضعها تحت اسم د المبالغة ^(٣) . فقال :

الضرب الرابع : إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة ، نحو قوله تعالى : وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ .
الضرب الخامس : إخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة فى العدل والمظاهرة فى الحجاج ، فن ذلك د وإننا أو إياكم لعلى هُدًى أو فى ضلالٍ مُبين ، ^(٤) ومنه : قلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ .
وما قصده الرماني لا يخرج عن قصد عبد الجبار فى المعنى وإنما فقط تجنب لفظ د التباعد . وتبع ابنُ أبى الإصبع المصرى الرماني وأدخل هذا الأسلوب فى المبالغة ^(٥) .

كذلك بحث هذا الأسلوب الزمخشري وعرض لتلك الآيات الشريفة وأراد منها نفس المعنى الذى قصده القاضى عبد الجبار ، ولكنه لم يطاوعه فى إطلاق اسم د التباعد ، عليه ، وإنما سماه فى بعض صوره : الكلام الوارد

(١) الزخرف آية : ٨١ (٢) التنزيل ص ٣٨١ (٣) النكت ص ١٠٥

(٤) سبأ آية : ٢٤ (٥) تحرير التهذيب ص ١٢٠ ، ١٥٢

على سبيل الفرض والتمثيل لغرض المبالغة، فقال في قوله تعالى: «قل: إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أولُ العابدين»، وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل، لغرض وهو المبالغة في نفي الولد، وذلك أنه علق العبادة بكنوثة الولد وهي حال في نفسها فكان المعلق بها محالاً مثلها، فهو في صورة إثبات الكنوثة والعبادة، وفي معنى نفيها على أبلغ الوجوه وأقواها، ونحو هذه الطريقة قول سعيد بن جبير — رحمه الله — للحجاج: حين قال له: أما والله لأبدلك بالدينا نارا تلظى: لو عرفت ذلك إليك ما عبدت إلها غيرك (١).

وتارة جعله من الأسلوب العجيب والنمط البديع، فقال في قوله تعالى: «ولكن انظرْ إلى الجبلِ فإن استقرَّ مكانه فسوف تَرَانِي»، تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدركه دكا ويسويه بالأرض، وهذا الكلام مدجج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع (٢).

وأخرى جعله من التأييد ونفي الانقطاع، كما في قوله تعالى: «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَنُفِى النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» أن يكون عبارة عن التأييد ونفي الانقطاع، كقول العرب: مادام يعار، وما أقام ثبير، وما لاح كوكب، وغير ذلك من كلمات التأييد (٣).

ونحن نرى أن إطلاق هذا الاسم «التبديد» على هذا الأسلوب والذي أطلقه عليه القاضي عبد الجبار، وتبعه في ذلك صراحة الشريف المرتضى، والحاكم الجعفي (٤)، ويكاد ينطق به توجيه الرماني، وتفسيرات الزمخشري.

(١) الكشف ج ٤ ص ٤، ٢١٠ (٢) الأعراف آية: ١٤٣، الكشف ج ٢ ص ١٢٢

(٣) هود آية: ١٠٥ - ١٠٧، الكشف ج ٢ ص ٣٣٦.

(٤) انظر فصل «أثر القاضي في الشريف المرتضى»، وفصل «أثر القاضي في الحاكم الجعفي» من الكتاب.

كما سبق - هو الاسم الأمثل للمراد من من تلك الآيات الشريفة ، لأن المقصود من كل تلك الآيات التي ورد فيها اسم « التبعيد » تبعيد الأمر المراد في الآية وأن العقل لا يتصوره واقعا بل ولا داخلا في الإمكان ، وأن المقصود فقيه بأبلغ الوجوه ، وذلك مثلا كتبعيد ولد للرحمن - تعالى الله عن ذلك - وتبعيد استقرار الجبل في حالة جملة دكا ، وكذلك تبعيد خروج الذين شقوا من النار ، فهم دائمون فيها دوام السموات والأرض . وقد يكون الكلام في الآيات من قبيل الفرض أو التمثيل ، وقد يكون كذلك من قبيل المبالغة ، ولكن « التبعيد » هو الذي يجمع كل تلك الفروع وينطوي تحته أمثال تلك الآيات الكريمة .

* * *

وبعد فهذه جملة الأبحاث البلاغية التي عرض لها القاضي عبد الجبار وتخللت تأويلاته وضمنها تفسيراته ، وكان منها ما دخل تحت اسم « علم المعاني » وكان في بعضها قائدا وراندا .

كما كان منها ما اندرج تحت اسم « علم البيان » وطرق كثيرا من أبوابه كالنشيه ، والاستعارة ، والكناية ، والحجاز المرسل ، والحجاز العقلي ، وتناول كثيرا من تلك الصور بالتحليل والتفسير والإيضاح والبيان بما لم يسبق به ، كما سبق أن بينا .

كما كان منها من انطوى تحت اسم « علم البديع » وقد بين عديدا من صوره ، وأضاف إليه بعضا من أنواعه .

وكان الغرض من تلك التأويلات والتفسيرات التي تولدت عنها تلك الأبحاث البلاغية ، هو صرف الكلام عن ظاهره ، حتى لا ينسب إلى الله تعالى خلق أفعال العباد ، أو يلصق به تعالى قبيح ، وحتى يدفع ما يتوهمه المتوهمون من التناقض في القرآن ، ويرد على الطاعنين في التنزيل .

الباب الثالث

قضية الإعجاز القرآني

الإعجاز قبل القاضي عبد الجبار . ويشتمل على :

- ١ - النظام ورأيه في الإعجاز .
- ٢ - الجاحظ ورأيه في الإعجاز .
- (١) معجزة الرسول وتحدى العرب بها (٢) وجوه الإعجاز عنده
- ٣ - الرمانى ورأيه في الإعجاز .
- ٤ - الخطابي ورأيه في الإعجاز (تحدى العرب وعجزهم ، إنكار الإعجاز بالصرفة ، وبالأخبار الغيبية ، وبالبلاغة ، وجه الإعجاز عنده) .
- ٥ - الباقلاني ورأيه في الإعجاز ، (القرآن معجزة الرسول ، الدليل على أن القرآن معجزة ، تقرير حقيقة الإعجاز ، القرآن يتحدى العرب ، وجوه الإعجاز عنده ، إنكار الإعجاز بوجوه البدع ، وبوجوه البلاغة ، الباقلاني وذوقه للقرآن) .
- ٦ - القاضي عبد الجبار ورأيه في الإعجاز (ترك العرب معارضة القرآن ميزان الفصاحة عند أبي هاشم ، فصاحة الكلام ليست في النظم عند شيخه ، الفصاحة في الكلام عند القاضي عبد الجبار ، المعنى وبلاغة الكلام عند القاضي ، اعتراض ورده ، النظم فقط ليس وجها للإعجاز ، الإخبار عن الغيوب ليست وجها للإعجاز ، الصرفة ليست وجها للإعجاز ، خلاصة وجه الإعجاز عند القاضي) .

الإعجاز قبل القاضي عبد الجبار :

على الرغم من عكوف المسلمين على القرآن الكريم قراءة ومدارسة ، وعلى الرغم من قطع أكثرهم العمر كله من الطفولة إلى الممات في الغدو والرواح عليه حتى إنهم أحصوا كلماته كلمة كلمة ، وعدوا حروفه حرفا حرفا فقالوا : عدد حروفه كذا ، وعدد ألفاته كذا ، والياء كذا ، والشاء كذا الخ ^(١) وأخذوا أنفسهم بكثير من العلوم والفنون يستعنيون بها على فهمه ويكشفون بها وجوه محاسنه ، على الرغم من ذلك فقد مضى عصر النبوة ، وعصر الخلفاء الراشدين ، ودولة بني أمية ، وشطر كبير من دولة العباسيين — دون أن يحاول أحد التعرض لقضية الإعجاز في القرآن ، والكشف عن أسرار الإعجاز ودلائله .

ولم يكن ذلك عن تقصير في حق القرآن الكريم ، وكيف يقع ذلك ؟ والأمة الإسلامية كلها لم يكن لها وجود إلا به ، وليس لها تفكير إلا فيه ، ولا حديث إلا عنه ، ولا شغل إلا به أولاً .

ولمّا كان الذي يبدو أنه تقصير — إنما كان إعظاما لأمر القرآن وتبهيها لمقامه ، وصونا لذاته أن يكون غرضا للآراء والأهواء ، وبجبال للجدل والخلاف ، حتى لقد تجنب كثير من الصحابة تفسير آية أو كلمة فيه ، فقد كان يرى أن ذلك قول بالرأى في القرآن ، وتآل على الله في كشف المراد من كلامه ، ولا يعلم حقيقة ذلك الكلام غير الله سبحانه وتعالى .

روى عن الريس بن خثيم قال : « ليتق أحدكم التكذيب . . . إياه أن يقول : قال الله كذا وكذا ، فيقول : كذبت لم أقول ، ويقول : لم يقل الله كذا وكذا وكذا ، فيقول : كذبت ، قد قلت » .

(١) مقدمة كتاب المباني ص ٢٤٨ وما بعدها .

وروى عن الشعبي قال : أدركتهم - أى الصحابة - وما شيء أبغض أن يسألوا عنه ولا هم له أهيب من القرآن (١) .

« وكان الأصمعي وهو إمام الأئمة في اللغة لا يفسر شيئا من غريب القرآن ، وقد حكى عنه أنه سئل عن قوله : « قد شغفها حبا » (٢) فسكت وقال : هذا في القرآن ، ثم ذكر قولاً لبعض العرب في جارية لقوم أرادوا بيعها : أنبيعونها وهى لكم شغاف ؟ ولم يزد على ذلك (٣) .

نفلو القرنين الأولين للإسلام من تلك الدراسات القرآنية التى تتصل بإعجازه والكشف عن مواطن الإعجاز فيه - كان عن تهيب لمقام القرآن ، وعن حرص على البعد عن الجدل وتنازع الآراء في مفاهيم آياته .

ولكن اتساع رقعة الإسلام ودخول كثير من غير العرب في هذا الدين ، جعل شرح الآيات القرآنية وتفسيرها أمراً ضرورياً لأولئك الذين ليس لهم حظ من اللغة العربية يصلهم بالقرآن الكريم صلة مباشرة ، فكان أن أخذ بعض العلماء يضعون للقرآن تفسيراً للغريب من مفرداته أو تفسيراً كاملاً لمعنى آياته ، واستخراج أحكام الشريعة منها .

كذلك كان علم الكلام الذى ظهر في أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ، كان داعية من دواعى الجدل والخلاف بين المسلمين في أمور كثيرة تتصل بالعقيدة ، وقد كان القرآن الكريم محل نظر المتكلمين وخصومهم فيما يجادلون فيه ويختلفون عليه .

ومن هنا فقد أصبح النظر في القرآن نظراً متعمقاً فاحصاً دارساً مقلباً وجوه الرأى أمراً لا مناص منه للعلماء وأصحاب الرأى بين مختلف المذاهب والطوائف .

(٢) يوسف آية : ٣٠

(١) مقدمة كتاب المباني ص ١٨٤

(٣) بيان إعجاز القرآن الخطاطى ص ٣٤ .

وليس في اللغة العربية كتاب مثبور شغل به النقاد غير القرآن ، على أن شغل النقاد بالقرآن لم يكن عملا فنيا بالمعنى الصحيح للنقد الأدبي : فقد كان مفروضا في كل من يكتب عن القرآن أن يظهر عبقريته هو في إظهار ما خفي من أسرار ذلك الكتاب المجيد ، وليس هذا من النقد في شيء ؛ وإنما النقد أن يقف الباحث أمام الآثار الأدبي موقف الممتحن للمحاسن والعيوب ، من أجل ذلك وسم أكثر ما كتب عن القرآن باسم الإعجاز ، لأن النقاد اطمأنوا إلى أن القرآن هو المثل الأعلى الذي تقف عنده حدود الطبيعة الإنسانية في البلاغة والبيان (١) .

وإعجاز القرآن مسألة من تلك المسائل التي تثار حولها النقاش والجدل بين العلماء وأصحاب المذاهب الكلامية ، ومن هؤلاء :

* * *

النظام (٢) ورأيه في الإعجاز :

هو رأس المعزلة ، وعمدة المتكلمين ، وأول من قال في إعجاز القرآن ، وجعل من هذا الإعجاز أمرا يتصل بالعقيدة ، فقال :

« إن الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم . بمنع وعجز أحدثهما فيهم (٣) » .

وقال الجاحظ : « إن النظم وأصحابه كانوا يزعمون أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة وأنه تنزيل وليس ببرهان (٤) » .

(١) النثر الفنى ج ١ / ١٧ .

(٢) هو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام شيخ الجاحظ المتوفى سنة ٢٢٤ هـ .

(٣) مقالات الإسلاميين ج ١ / ٣٧١ (٤) رسائل الجاحظ ص ١٤٨ .

وقال الشهرستاني : لأنه كان يرى ، أن إعجاز القرآن من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ، ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما (١) .

وقال البغدادى : والفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه : قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة النبي - عليه الصلاة والسلام - ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة ، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ، ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته ، فإن العباد قادرين على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف (٢) .

ويقول البغدادى تعليقا على هذا : « وفي هذا عناد منه لقول الله تعالى : « قل لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (٣) . »

فنظرته إلى بيان القرآن اختلفت عن نظرة كثير من أصحابه المعتزلة ، فقد كانوا وعامة أهل السنة يرون إعجاز القرآن في نظمه ، وحسن تأليفه ، وأنه محال مثله في العرب .

وهذا القول المتواتر عن غير واحد من المؤلفين والمؤرخين القدماء عن رأى النظام يثبت إنكاره إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه واعتبار القرآن بيا ناعريا عاديا في استطاعة العرب أن يأتوا بمثله ، لولا أن الله منعهم . وصرف عقولهم عن الإتيان بمثله .

وهذا القول لم يكتب له الذبوع لمخالفته طبيعة الأمور ، فقد خالفه المعتزلة أنفسهم وعارضوه .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٤٣

(١) الملل والنحل ص ٨٠

(٣) الإسراء آية : ٨٨ .

الجاحظ (١) ورأيه في الإعجاز :

لم يحفظ التاريخ للجاحظ رسالة من رسائله أو كتابا من كتبه في إعجاز القرآن الكريم ، وإن كان التاريخ يذكر لنا أن الجاحظ ألف كتابا في الإعجاز سماه « نظم القرآن » ، إلا أن هذا الكتاب لم يقدر له الحياة ، فقد ضاع فيما ضاع من كتب الجاحظ وغيره من علماء المسلمين في موجات الفتن ، والأحداث التي نزلت بالمجتمع الإسلامي ، أو في آثاره الباقية ما يشير إلى رأيه ويدل عليه .

على أننا نستطيع أن نقول إن الذي قيل من النظام والجاحظ لا يعد دراسة كاملة للإعجاز ، وإنما هو أشبه بالخطرات العارضة لا يقف عندها أصحابها طويلا ولا يتوفرون عليها زمنا يتاح لهم الإحاطة بها من جميع جهاتها ... وهكذا دائما كل فكرة تبدأ ... وأول الغيث قطر ثم ينهمر ... وقد كانت للجاحظ في بعض كتبه ورسائله كلمات منشورة هنا وهناك ، عرض فيها لإعجاز القرآن ولوجود الإعجاز فيه ، ومن هذه الآراء المتناثرة . يمكن أن يعرف رأيه واتجاهه في الإعجاز وفي الوجوه التي حصل بها .

معجزة الرسول وتحدى العرب بها :

ففي رسالة للجاحظ بعنوان « حجج النبوة » (٢) يتحدث الجاحظ عن معجزة الرسول وأنها قائمة في القرآن الكريم الذي هو معجزته الكبرى الخالدة ، وقيم الدليل على هذا بما عرف من تحدى القرآن للعرب ، وعدوهم عن لقاء هذا التحدى والنزول إلى ميدان القول ، فهربوا من هذا

(١) هو أبو عثمان عمرو بن بحر ، نشأ بالبصرة وبلغ خبره المتوكل فاستقدمه ليؤدبه ولده ولما رآه استبشع منظره فأمر له بعشرة آلاف درهم وصرفه وأصيب بالفالج وتوفي سنة ٢٥٥ هـ - (نزهة الألباء ص ١٣٣) .

(٢) ضمن مجموع رسائل الجاحظ ص ١١٧

الميدان ، وأوقدوا نار الحرب بينهم وبين النبي . فقتلوا وقتلوا . . . ولو كان في استطاعتهم أن يصمدوا لهذا التحدى لما فروا هذا الفرار المشين ، ولما رضوا أن يعرضوا أنفسهم للموت . . يقول الجاحظ : « إن محمدا ﷺ مخصوص بعلامة لها في العقل موقع كوقع فلق البحر من العين ، وذلك قوله لقريش خاصة وللعرب عامة — مع ما فيها من الشعراء ، والخطباء ، والبلغاء ، والدهاة ، والحلماء ، وأصحاب الرأي والمسكيدة ، والتجارب والنظر في العاقبة — : إن عارضتموني في سورة واحدة فقد كذبت في دعواي وصدقتم في تكذبي . »

ثم يقول : « ولا يجوز أن يكون مثل العرب في كثرة عددهم ، واختلاف عائلهم والكلام كلامهم ، وهو سيد عملهم ، وقد فاض بيانهم وجاشت به صدورهم ، وغلبتهم وقوتهم عليه عند أنفسهم حتى قالوا في الحيات والعقارب ، والذئاب والكلاب ، والخنافس والجعلان ، والحير والحمام ، وكل ما دب ودرج ولاح لعين وخطر على قلب ، ولهم — بعد — أصناف النظم ، وضروب التأليف كالقصيد والرجز والمزدوج والمتجانس والأسجاع المنشورة . . . وبعد ، فقد هجوه من كل جانب وهاجى أصحابه شعراءهم ، ونازعوا خطباءهم ، وحاجوه في المواقف ، وخاصموه في المواسم ، وبادروه العداوة ، وناصبوه الحرب ، فقتل منهم ، وقتلوا منه ، وهم أثبت الناس حقدا ، وأبعدهم مطلبا ، وأذكرهم لخير أو شر ، وأهجم بالعجز وأمدحهم بالقوة — ثم لا يعارضه معارض ، ولم يتكلف ذلك خطيب ولا شاعر . . . »

ومحال في التعارف ومستنكر في التصادق ، أن يكون الكلام أخصر عندهم وأيسر مشوثة عليهم ، وهو أبلغ في تكذبيه وأنقص لقوله ، وأجدر أن يعرف ذلك أصحابه فيجمعوا على ترك استعماله والاستغناء به — وهم

يبدلون مهجهم وأموالهم ويخرجون من ديارهم — في إطفاء أمره وتوهين
ما جاء به ولا يقول واحد من جماعتهم : لم تقتلون أنفسكم ، وتستهلكون
أموالكم ، وتخرجون من دياركم ، والحيلة في أمره يسيرة ، والمأخذ في أمره
قريب ؟ ليؤلف واحد من شعرائكم وخطباءكم كلاما في نظم كلامه
كأصغر صورة يحتسكم بها ، وكأصغر آية دهاكم إلى معارضتها ! بل لو
نسوا ماتركهم حتى يذكرهم ولو تغافلوا ماترك أن ينههم ، بل لم يرض
بالتنبيه دون التوقيف ، فدل ذلك العاقل على أن أمرهم في ذلك لا يخلوا
من أحد أمرين .

إما أن يكونوا عرفوا عجزهم وأن مثل ذلك لا يتبى لهم فراؤا أن
الإضراب عن ذكره ، والتغافر عنه في هذا الباب — وإن قرعهم —
أمثل لهم في التدبير ، وأجدر ألا ينكشف أمرهم للجاهل والضعيف ،
وأجدر أن يحدوا إلى الدعوى سبيلا ، وإلى اختراع الأنباء سبيبا ، فقد
ادعوا القدرة بعد المعرفة بعجزهم عنه ، وهو قوله عز ذكره : « وإذا
تُستلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا » (١) وهل
يذعن الأعراب وأصحاب الجاهلية للتقريع بالعجز والتوقيف على النقص
ثم لا يبدلون جهودهم ولا يخرجون مكنونهم ، وهم أشد خلق الله أنفه
وأفرطهم حمية ، وقد سمعوه في كل منهل وموقف والناس موكلون
بالخطابات ، مولعون بالبلاغات فمن كان شاهد فقد سمعه ، ومن كان غائبا
فقد أتاه به من لم يزوده .

وأما أن يكون غير ذلك ولا يجوز أن يطبقوا على ترك المعارضة ،
وهم يقدرون عليها ، لأنه لا يجوز على العدد الكثير من العقلاء والدهاة
والحكماء مع اختلاف علمهم وبعد همهم ، وشدة عداوتهم ، بذل الكثير

وصون اليسير ، وهذا من ظاهر التدبير ، ومن جليل الأمور التي تخفى على الجمال ، فكيف على العقلاء وأهل المعارف ، فكيف على الأعداء ؟ لأن تحبير الكلام أهون من القتال ومن إخراج المال ... (١) ،

ثم يتحدث الجاحظ بعد ذلك عن توافق المعجزات مع الأحوال التي تكون عليها الجماهير الذين تظهر المعجزة بينهم ، فيقول :

« ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاما منهم في زمانه ، بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتوهمه بكشف ضعفه ونقص أصله لردع الأغنياء من القوم ولمن نشأ على ذلك من السفلة والظغام ، لأنه لو أنا هم بكل شيء ولم يأت به معارضة السحر حتى يفصل بين الحجة والحيلة لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة ، ولا اعتل به أصحابه الأشغال ولشغلوا به بالضعيف ، ولكن الله تعالى جده أراد حسم الداء وقطع المادة ، وألا يجد المبطلون متعلقا ، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلا ، مع ما أعطى الله موسى عليه السلام من سائر البرهانات وضروب العلامات .. »

كذلك كان زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله وعلى خاصة علمائه الطب ، وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم ، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى إذا كانت غايتهم علاج المرضى ، وبإبراء الأكمه إذا كانت غايتهم علاج الرمد ، مع ما أعطاه الله عز وجل من سائر العلامات وضروب الآيات ، لأن الخاصة إذا بنعت بالطاعة ، وقهرتها بالحجة ، وعرفت موضع العجز والقوة ، وفصل بين الآيات والحيلة كان أنجع للعامة وأجدر ألا تبقى في أنفسهم بقية ... »

ثم يتحدث عن معجزة النبي محمد ، فيقول :
وكذلك دهر محمد ، صلى الله عليه وسلم كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم ،
وأجلها في صدورهم . حسن البيان ونظم ضروب الكلام ، مع علمهم له ،
وانفرادهم به ، فحين استحسنت لغتهم وشاعت البلاغة فيهم وكثر
شعراؤهم ، وفاق الناس خطباؤهم ، بعثه الله عز وجل فتحداهم بما كانوا
لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه ، فلم يزل يقرعهم بعجزهم ، وينقصهم
على نقصهم ، حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم كما تبين لأتوئائهم
وخواصهم وكان ذلك من أعجب ما أتاه الله نبيا قط مع سائر ما جاء به من
الآيات وصروف البرهانات (١) .

هذا وفي كتاب الإلتقان في علوم القرآن ، نجد كلمة أخرى للجاحظ
تدور حول هذا المعنى ، وإن كان لا يختلف كثيرا عما نقلناه من قبل ،
يقول الجاحظ :

« بعث الله محمداً — صلى الله عليه وسلم — أكثر ما كانت العرب شاعرا وخطيبا ،
وأحكم ما كانت لغة ، وأشد ما كانت عدة ، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد
الله وتصديق رسالته ، فدعاهم بالحجة ، فلما أزال الشبهة ، وصار الذي
يمنعهم من الإقرار الهوى والحمية دون الجهل والخيرة ، حملهم على حطهم
بالسيف ، فنصب لهم الحرب ونصبوا له ، وقتل من عليتهم وأعمامهم ، وبني
أعمامهم ، وهو في ذلك يحتج عليهم بالقرآن ويدعوهم صباحا ومساء إلى
أن يعارضوه إن كان كاذبا بسورة واحدة ، أو آيات يسيرة ، فكلموا ازداد
تحديا لهم وتقريرا لعجزهم عنها فكشف عن بعضهم ما كان مستورا ، وظهر
منه ما كان خفيا ، فحين لم يجدوا حيلة ولا حجة قالوا : أنت تعرف من
أخبار الأمم ما لا نعرف فلذلك يمكنك ما لا يمكننا . قال : فها توهه

(١) من رسالة حجج النبوة ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

مفتريات فلم يرم ذلك خطيب ، ولا ضمع فيه شاعر ولا تكلفه ، ولو تكلفه لظهر ذلك ، ولو ظهر لوجد من يستجيد ، ويحامي عليه . ويكابر فيه ، ويزعّم أنه قد عارض وقابل وناقض ، فدل ذلك العاقل على عجز القوم مع كثرة كلامهم وسهولة ذلك عليهم ، لأن سورة واحدة وآيات يسيرة كانت أنقض لقوله ، وأفسد لأمره ، وأبلغ في تمكذبيه ، وأسرع في تفريق أصحابه من بذل النفوس ، والخروج من الأوطان ، وإنفاق الأموال . وهذا من جليل التقدير الذي لا يخفى على من هو دون قريش والعرب في الرأى بطبقات ، ولهم القصيد العجيب ، والرجز الفاخر ، والخطب الطوال البليغة ، والقصار المرجزة ، ولهم الأسجاع والمزدوج واللفظ المنشور ، ثم يتحدى به أقصاهم بعد أن ظهر عجز أدناهم ، فبحال أكرمك الله أن يجتمع هؤلاء كلهم على الغلط في الأمر الظاهر والخطأ المكشوف البين ، مع التقرّيع بالنقص والتوقيف على العجز ، وهم أشد الخلق أنفة وأكثرهم حفاخرة ، والكلام سيد علمهم وقد احتاجوا إليه والحاجة تبعث على الحيلة في الأمر الغامض فكيف بالظاهر الجليل المنفعة ، وكما أن محالا أن يطبقوا ثلاثا وعشرين سنة على الغلط في الأمر الجليل المنفعة ، فكذلك محال أن يتركوه وهم يعرفونه ويجدون السبيل له وهم يبدلون أكثر منه (١) .

ذلك هو رأى الجاحظ في إقامة الحجة على وقوع الإعجاز بالقرآن ، وهو رأى يقوم على حجج مشرقة وأدلة قاطعة ، وإن الذين أقاموا الحجة على إعجاز القرآن من هذا الوجه ، إنما نظروا إلى رأى الجاحظ هذا واعتمدوا عليه ، وداروا حوله ، ومنهم الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن» ، والزرکشی في كتابه «البرهان في علوم القرآن» ، وغيرهما ممن له رأى في إعجاز القرآن .

وجوه الإعجاز عند الجاحظ :

أما عن رأيه في وجوه الإعجاز التي كان بها القرآن معجزا ، فمنها ذلك
الرأي الذي ذهب إليه الباقلاني ، من بعده ، وعبد القاهر كذلك ، وهو
النظم الذي انفرد به القرآن في صياغة أساليبه .

ومنها صرف العرب عن معارضته ورفعها من أوهامهم .

وقد وردت في آثار الجاحظ ما يفيد ذلك ، فقد ذكر النظم في معرض
حديثه عن إعجاز القرآن ، فقال مرة : « إن الرسول تحدى البلغاء والخطباء
والشعراء بنظمه وتأليفه (١) » .

وكما تحدث الجاحظ بهذا الرأي ، تحدث بوجه آخر وهو : « الصرفة »
في معرض الاحتجاج على الذين يشككون في أن يكون سليمان عليه
السلام قد وهب الله له ملكا لم يكن لأحد من بعده ، وأن الجن كانت في
بعض ممالك ، ثم هو مع هذا .. يحمل ملكة سبأ وملكها حتى دله عليها وعلى
ملكها الهدد ، فكيف يحمل سليمان موضع هذه المملكة مع قرب دارها
وليس دونها بحار ولا أوعار ، والطريق نهج واضح للنفخ والحافر والقدم ،
فكيف والجن والإنس طوع يمينه ؟ .

ويرد الجاحظ على هذا بما حدث موسى بن عمران ومن كان معه في
التيه ؛ فقد كانوا أمة من الأمم يتكسعون أربعين عاما في مقدار فراسخ
يسيرة ولا يهتدون إلى المخرج ، وما كانت بلاد التيه إلا من ملاعبهم
ومنتزهاتهم ، ولا يعدم مثل العسكر والأدلاء والحمالين والمساكين والرسول
والنجار — ولكن الله صرف أوهامهم ورفع ذلك الفصل من صدورهم .
ثم يأتي الجاحظ بشاهد آخر فيقول : « ومثل ذلك أن النبي — ﷺ —

(١) هامش السكامل ج ٢ / ٤٤ عن نشأة البلاغة للدكتور سيد نوفل ص ١٢٠ .

إن سر الإعجاز مضمّن في كلمات القرآن ، كلمة ، كلمة ، وآية آية ، إنه أمر من أمر الله كالروح ، ترى آثارها ونشاهد أفعالها دون أن يكشف للناس شيء منها . قال تعالى : **دَوَسَّ الْأَوَّلَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا** (١) ، والقرآن روح تنجلي آثاره في هذه الكلمات المنظومة في آياته ، ولعل في قول الله تعالى للنبي الكريم **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا** (٢) ، وقوله جل شأنه : **دَيُّنُزُلُ الْمَلَائِكَةِ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ** (٣) ولعل ذلك يعين على الفهم من أن القرآن روح من الحق جل وعلا (٤)

• • •

الرماني (٥) ورأيه في الإعجاز :

قال عنه ياقوت : كان إماما في علم العربية علامة في الأدب في طبقة أبي علي الفارسي ، وأبي سعيد السيرافي ، وله تصانيف في جميع العلوم : من النحو واللغة والنجوم والفقه والكلام على رأي الماتزلة ، وكان يمزج كلامه في النحو بالمنطق ، حتى قال أبو علي الفارسي : إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنى منه شيء ، وإن كان ما نقوله نحن فليس معه منه شيء ، وكان يقال : النحويون في زماننا ثلاثة : واحد لا يفهم كلامه وهو الرماني ، وواحد يفهم بعض كلامه وهو أبو علي الفارسي ، وواحد يفهم جميع كلامه بلا استاذ وهو السيرافي (٦) .

- (١) الإسراء : ٨٥ ، (٢) الشورى : ٥٢ .
 (٣) البقر : ٢ .
 (٤) إعجاز القرآن للخطيب ص ١٥٢ ، ١٥٣ .
 (٥) هو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني إمام عربية علامة في الأدب معتزليا لم ير مثله علما بالجو توفى سنة ٣٨٦ هـ (أفضل نزهة الألباء ص ٢١٠) .
 (٦) معجم الأدباء ج ١٤ / ٧٤ ، ٧٥ .

وقال عنه أبو حيان التوحيدي : « وأما علي بن عيسى فعلى الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق ، وعيب به لأنه لم يسلك طريق واضع المنطق . . وقد عمل في القرآن كتابا نفيسا هذا مع الدين النخين والعقل الرصين (١) » .

وقد ألف الرمانى كتابه « النكت في إعجاز القرآن » ، وقد بدأ كتابه هذا ببيان وجوه الإعجاز في القرآن (٢) فقال : إنها تظهر من سبع جهات هي : ترك المعارضة مع توافر الدواعي وشدة الحاجة ، والتحدى للكافة ، والصرفة ، والبلاغة ، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية ، ونقض العادة ، وقياسه بكل معجزة .

١ - ثم جعل البلاغة - وهي الوجه الرابع من وجوه الإعجاز - ثلاث طبقات وقال : إن ما كان في أعلاها معجز وهو بلاغة القرآن ، ثم عرف البلاغة بأنها : إصال المعنى إلى القاب في أحسن صورة من اللفظ ، وأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن . ثم قسم البلاغة إلى عشرة أقسام وهي : الإيجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، والتلازم ، والفواصل ، والتجانس ، والتعريف ، والتضمن ، والمبالغة ، وحسن البيان .

وقد فصل الحديث في كل هذه الأقسام ، معرقا ومصورا وممثلا لها من الذكر الحكيم ، وأول ما وقف عنده :

الإيجاز فعرفه : بأنه تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى ، ثم قسمه إلى إيجاز حذف وإيجاز قصر ، معرقا لكل قسم ، وممثلا له من القرآن الحكيم (٣) - وبذلك صور الإيجاز تصويرا مازيدا بعده شيء للآن ولم يسبقه فيه سابق .

(١) الإمتاع والمؤانسة ج ١ / ١٣٣ .

(٢) النكت في إعجاز القرآن ص ٧٥ ، ٧٦ (٣) المصدر السابق ص ٧٦ .

ثم عرف التشبيه، وعرض للتشبيه العقلي وطبقاته في الحسن، وقال إنه يأتي على وجوه، وعدد تلك الوجوه مستشهدا لها من القرآن (١). وقد انتفع بهذه التفصيلات كل من جاء بعده مثل أبي هلال، وعبد القاهر.

كذلك بحث الاستعارة وفرق بينها وبين التشبيه: بأن الكلمات فيه تظل على معانيها الحقيقية بخلاف الكلمات في الاستعارة فإنها على ما لم توضع له في اللغة، ويقول بكل استعارة لا بد فيها من مستعار ومستعار منه، ويمثل لذلك بعدد من الآيات القرآنية (٢).

ويتناول التلازم، ويريد به: حسن النظم والرصف، ونراه يقيم الكلام إلى ثلاث طبقات: متنافر يستثله اللسان وتوجه الأذان، ومتلائم في الطبقة الوسطى وتدخل فيه بلاغة البلغاء، ومتلائم في الطبقة العليا وهو أسلوب القرآن الذي تصفى له الأذان كما تصفى القلوب والأفئدة (٣).

وفرق بين فواصل القرآن والأسجاع، فقال: الفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك أن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع فالمعاني تابعة لها (٤).

كما طرق الجناس، وقسمه إلى: مواوكة ومناسبه، ومثل لكل (٥)، كما درس المبالغة درساً شاملاً ومثل لها (٦).

وبعد أن فرغ الرماني من تفسير أبواب البلاغة العشرة - والذي جعلها أحد وجوه الإعجاز - عاد إلى بيان بقية الوجوه السبعة التي ذكرها في أول الكتاب، فأبان عن أوجه دلالتها على الإعجاز، فقال:

٢ - د وأما توافر الدواعي: فتوجب الفعل مع الإمكان لا محالة في

(١) المصدر السابق ص ٨٠، ٨٥ (٢) التكت في إعجاز القرآن ص ٨٥، ٩٤

(٣) المصدر السابق ص ٩٤ وما بعدها، ص ٩٧

(٤، ٥) المصدر السابق ص ٩٩، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٥

واحد كان أو جماعة ، والدليل على ذلك أن إنسانا لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته ، من جهة عطشه واستحسانه لشربه ، وكل داع يدعو إلى مثله ، وهو مع ذلك يمكن له ، فلا يجوز ألا يقطع شربه منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعي على ما بيننا ، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل ذلك على عجزه عنه ، فكذلك توافر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها .

٣ - وأما التحدى للكافة : فهو أظهر في أنهم لا يجوز أن يتركوا المعارضة مع توفر الدواعي إلا للعجز عنها .

٤ - وأما الصرفة : فهي صرف الهمم عن المعارضة ، وعلى ذلك يعتمد بعض أهل العلم في أن القرآن معجز من جهة صرف الهمم عن المعارضة وذلك خارج عن العادة كخروج سائر المعجزات التي دلت على النبوة ، وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول .

٥ - وأما الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية : فإنه لما كان لا يجوز أن تقع على الاتفاق دل على أنها من عند علام الغيوب . ثم ذكر عدة آيات من هذا القبيل منها : قوله عز وجل ، وإذ يُعَدُّكُمْ اللَّهُ لِلْغَيْبِ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّكُوكِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (١) ، فكان الأمر كما وعد من الظفر بإحدى الطائفتين : العير التي كان فيها أبو سفيان ، أو الجيش الذين خرجوا يجمعونهما من قريش فأظهرهم الله عز وجل بقريش يوم بدر على ما تقدم به الوعد ، ومنه ، قوله تعالى ، أَلَمْ تَغْلِبْ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ، .. الخ .

٦ - وأما نقض العادة : إن العادة كانت جارية بضروب من أنواع

الكلام معروفة ، منها الشعر ، ومنها السجع ، ومنها الخطاب ، ومنها الرسائل ، ومنها المنشور الذي يدور بين الناس في الحديث ، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن تفوق به كل طريقة . ولو عمل عامل من السكتان باليد من غير آلة ولا خف^(١) ما يفوق الديبقي^(٢) في اللين والحسن حتى لا يشك من رآه أنه أرفع الثياب الديبقية التي بلغت في الحسن النهاية لكان معجزا ، ولذلك جاء بغير الوزن المعروف في الطباع الذي من شأنه أن يحسن الكلام بما يفوق الموزون فهو معجز .

٧ - وأما قياسه بكل معجزة : فإنه يظهر إعجازه من هذه الجهة ، إذ كان سيل قلق البحر ، وقلب المصاحبة ، وما جرى هذا المجرى في ذلك سبيلا واحدا في الإعجاز إذ خرج عن العادة وقعد الخلق فيه عن المعارضة^(٣) .

وهذه هي وجوه الإعجاز عند الرماني .

ونلاحظ في رسالة الرماني أن روعة المعاني لم يجعلها ركنا في الإعجاز . واكتفى بأن يكون المعنى صحيحا وواضحا^(٤) .

* * *

الخطابي^(٥) ورأيه في الإعجاز :

يعد الخطابي من علماء المسلمين الذين بحثوا والإعجاز بحثا علميا منظما ، وقد رأينا الجاحظ يعرض في مؤلفاته لموضوع الإعجاز ويتحدث عن الأنظم الذي وقع به الإعجاز ، كما يتحدث عن وجه آخر من وجوه الإعجاز وهو

(١) الروم آية ١ ، ٢ (٢) المنسج (٣) نوع من الثياب الرفيعة ينسج إلى بلدة مصرية اسمها دبيق (٤) انكس ١٠٩ - ١١١ (٥) حول إعجاز القرآن ص ١٦ (٥) هو أبو سليمان محمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي ولد في سنة ٢١٩ هـ وأقام في بلاد كابل وتوفي سنة ٢٨٨ هـ .

« الصرفة ، التي قام بها من قبل أستاذة النظام » ، وكل الذى قبل فى الإعجاز عند النظام أو الجاحظ لا يعد دراسة كاملة للإعجاز ، وإنما هو أشبه بالخطرات العارضة لا يقف عندها أصحابها وقوفا طويلا ، ولا يتوفرون عليها زمنا يتاح لهم فيه الإحاطة بها من جميع جهاتها — وإن كان التاريخ يذكر أن « الجاحظ » ألف كتابا فى الإعجاز باسم « نظم القرآن » ، إلا أن هذا الكتاب لم يقدر له الحياة فضاغ فيما ضاع من كتب الجاحظ. وكثير من علماء المسلمين فى موجات الفتن والأحداث التى نزلت بالمجتمع الإسلامى .

والخطابى نزل فى ميدان الإعجاز وواجهه مواجهة مباشرة ، فألف فيه رسالة سماها : « بيان إعجاز القرآن » .

يبدأ الخطابى رسالته بالكشف عن السبب الذى من أجله لم يلتق الناس عند رأى فى الوجه أو الوجوه التى كان القرآن بها معجزا ، ويرى السابقين من العلماء — حتى عصره — الذين تحدثوا فى الإعجاز بأنهم ليسوا صادقين عن رأى بين ، فقال : « قد أكثر الناس الكلام فى هذا الباب قديما وحديثا ، وذهبوا فيه كل مذهب من القول ، وما وجدناهم بعد صدروا عن رأى ، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز فى القرآن ، ومعرفة الأمر فى الوقوف على كلفيته .

فسبب اختلاف الناس فى الوجه أو الوجوه فى إعجاز القرآن — كما يرى الخطابى — أن ذلك الأمر متعذر فى حقيقته لأنه ليس بما يواجه النظر أو يقع فى متناوله ، وإنما اختلف الناظرون فى سلامة الأجهزة التى يتعاطون بها النظر إلى القرآن ، فاختلعت معطيات القرآن لهم ، وبهذا اختلفت مقولاتهم فيه .

تحدى العرب وعجزهم :

ثم قال : « إن النبى — ﷺ — قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة

من مثله ، فمجزوا وانفطعوا دونه ، وقد بقي النبي - ﷺ - مدة عشرين سنة مظهرا لهم التنكير ، زاريا عليهم أديانهم ، مسفها آراءهم وأحلامهم ، حتى نابذوه وناصبوه الحرب ، فهلكت فيها النفوس وأرقت المهج ، وقطعت الأرحام وذهبت الأموال ، ولو كان في وسعهم أو تحت أقدارهم لم يتسكفوا هذه الأمور الخطيرة ولم يركبوا تلك الفواقر المبيدة ، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزن الوعر من الفعل ، هذا مالا يفعله عاقل ، ولا يختاره ذو لب ، وقد كان قوم قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام ، ووقارة العقول والألباب ، وقد كان فيهم الخطباء المصلحون والشعراء المفلقون ، وقد وصفهم الله تعالى بالجلد واللد ، فقال سبحانه : **وَمَا ضَرَّ بُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ** . (١) ، وقال سبحانه : **وَتُذَكِّرُ بِهِ قَوْمًا لُدًّا** . (٢) ، فكيف كان يجوز على قول العرب ويجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة - أن يفعلوه ، ولا يهتبلوا الفرصة فيه ، وأن يضربوا عنه صفحا ؛ ولا يجوزوا الفالج والظفر فيه ، لولا عدم القدرة عليه والعجز المانع منه ؟

ومعلوم أن رجلا عاقلا لو عطش عطشا شديدا خاف منه الهلاك على نفسه وبحضرته ماء معرض للشرب فلم يشربه حتى هلك عطشا ، لحكمتنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه ، وهذا بين واضح لا يشك على عاقل (٣) وهذا الرأي الذي يقول به الخطابي في الاحتجاج لوقوع الإعجاز قد سبقه الجاحظ إليه وجاء به على أتم صورة وأكملها ، كما أشار الرماني إلى طرف منه .

(٢) مريم ٩٧

(١) الزخرف آية ٥٨ .

(٣) بيان إعجاز القرآن ص ٢١ ، ٢٢ .

إنكار الإعجاز بالصرفة :

ولا يرتضى الخطابي القول بأن العلة في إعجاز القرآن د الصرفة ، ،
ويسقطه من المعجزة والإعجاز، فيقول : وذهب قوم إلى أن العلة في إعجازه
— القرآن — الصرفة ، أى صرف الهمم عن المعارضة ، وإن كان مقدورا
عليها ، غير معجوز عنها ، إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عن
مجارى العادات — صار كسائر المعجزات . فقالوا دأى القائلون بالصرفة ،
ولو كان الله عز وجل بعث نبيا في زمان النبوات ، وجعل معجزته في تحريك
يده أو مدرجه في وقت قعوده بين ظهراني قومه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟
فقال : آيتي أن أحرك يدي أو أمدرجي ولا يمكن أحدا منكم أن يفعل
مثل فعلى ، والقوم أصحاء الأبدان لا آفة بشئ من جوارحهم ، فحرك يده
أو مدرجه ، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدرُوا عليه ، كان ذلك آية
دالة على صدقه ، وليس ينظر في المعجزة إلى عظم حجم ما يأتي به النبي ولا
إلى ضخامة منظره ، وإنما تعتبر صحتها بأن تكون أمرا خارجا عن مجارى
العادات ، ناقضا لها .

ويرد الخطابي على مايقوله هؤلاء — أصحاب الصرفة . فيقول : د فهمما
كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها وهنوا أيضا
قريب (١) إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه ، وهو قوله تعالى : د قُلْ إِنْ
أَجْتَسَمَعْتُ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يُلَاقُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٢) . فأشار في ذلك إلى أمر طريقه
التكلف والاجتهاد وسبيله التأهب والاحتشاد ، والمعنى في الصرفة التي
وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم (٣) .

(١) أى التصوير للمعجزة ووقعها على نحو هذا ممكن ، ولكن ذلك في المعجزة الحسية
التي تظهر في واقع المادة والحس متعددة القوة الإنسانية أما في القرآن فهذه المعجزة فيه على
غير هذا . (٢) الإسراء آية ٨٨ (٣) بيان إعجاز القرآن ص ٢٣

والخطابي يرى في هذه الصورة التي عرضها أصحاب الصرفة والتي صوروا بها المعجزة — إن هذه الصورة يمكن أن تقوم عليها المعجزة الحسية التي تتحدى قوى البشر فيجىء النبي بمعجزة تمسك ألسنتهم عن الكلام يوماً أو أياماً ، أو ما شابه ذلك — أما معجزة القرآن فهي لا تتحدى قوى البشر في الجانب المحسوس والمادى ، ولكنها تتحدى الملائكات العقلية والطاقات النفسية والروحية الكامنة فيهم ليقولوا كلاماً كهذا الكلام ، وملكاتهم العقلية ما عطلت في يوم من الأيام وطاقاتهم النفسية والروحية ما حبست في ساعة من الساعات بل كانوا يتكلمون ويجادلون ويهجون ، وما أحسوا يوماً أنهم فقدوا شيئاً من البيان الذي يجرى على ألسنتهم^(١) .

إنكار الإعجاز بما فيه من أخبار غيبية :

وكما أنكر الخطابي الإعجاز بالصرفة ، أنكره لما فيه من أخبار غيبية عن الكواثر في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه : **دَقُّقْ لِلْمُخَلْسِقِينَ** من الأعراب **سَيَذَرُونِ إِلَى قَوْمِ** أولى بأس شديد ،^(٢) وكقوله سبحانه : **أَلَمْ غَسَّيْلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ** وهم من بعد غلبتهم **سَيَفْلِكُونَ فِي بَضْعِ سَنِينَ**^(٣) ، ونحوهما من الأقوال التي صدقت أفوالها مواقع أكواها .

ويرد الخطابي على ذلك فيقول :

ولا يشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من إعجازه ، ولكنه ليس بالآمر العام الموجود في كل سورة عن سور القرآن ، وقد جعل الله سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق

(٢) الفتح : ١٦ .

(١) إعجاز القرآن للخطيب ص ١٦١

(٣) الروم : ١ - ٣ .

على أن يأتي بمثلها، فقال : وفأتو بسورة من مثله ، وأذعوا شهداءكم
من دون الله إن كنتم صادقين ^(١) ، من غير تعيين ، فدل على أن المعنى
فيه غير مذهبوا إليه ^(٢) .

البلاغة ليست جهة إعجاز أيضا :

وفي هذا يقول الخطاى : وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة ،
وهم الأكثرون من علماء أهل النظر ، وفي كيفية تعرض لهم الإشكال .
ويصعب عليهم منه الانفصال ، ووجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في
تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد ، وضرب من غلبة الظن دون
التحقيق له وإحاطة العلم به ، ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه
البلاغة التي اختص بها القرآن ، الفانقة في وصفها سائر البلاغات ، وعن
المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الكلام الموصوف بالبلاغة ، قالوا
أنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده ، بأمر ظاهر نعلم به مباينة القرآن غيره من
الكلام ، وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضربا من المعرفة لا يمكن
تحديده ، وأحالوا على سائر أجناس الكلام الذي يقع منه التفاضل فتقع
في نفوس العلماء به عند سماعه معرفة ذلك ، ويتميز في أفهامهم قبيل الفاضل
من المفضول منه .

قالوا : وقد يخفى سببه عند البحث ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس
على ذوى العلم والمعرفة به ، قالوا : وقد توجد لبعض الكلام عذوبة في
السمع وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه ، والكلامان معا
فصيحان ، ثم لا يوقف لشيء من ذلك على علة .

واتجاه هذا الصنف من الناس لا ير تضييه الخطابي فيقول رداً على تصورهم هذا : وقلت : وهذا لا يقع في مثل هذا العلم ، ولا يشقى من داء الجهل به ، وإنما هو لإشكال أحيل به على إبهام (١) .

وجه الإعجاز عنده :

والخطابي حينما رفض كل هذه الوجوه ولم يقبلها لأن تكون وجوها للإعجاز حاول أن يحدد من جانبها الوجه الذي ير تضييه الإعجاز ، فقال :
« فدل النظر وشاهد العبر على أن السبب له ، والعلة فيه أن أجناس الكلام مختلفة ، ومراتبها في نسبة التبيين متفاوتة ، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية ، فنفا البليغ الرصين الجزل ، ومنها الفصيح القريب السهل ، ومنها الجائز الطلق الرسل ، وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود دون النوع الهجين المذموم الذي لا يوجد في القرآن شيء منه ألبتة .

فالقسم الأول أعلى طبقات الكلام وأرفعها ، والقسم الثاني أوسطه وأقصده ، والقسم الثالث أدناه وأقربه ، فحازت بلاغات القرآن في كل قسم من هذه الأقسام حصة ، وأخذت من كل نوع من أنواعها شعبة ، فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوبة ، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمضادين لأن العدوبة نتاج السهولة ، والجزالة والمتانة يعالجان نوعاً من الدعورة ، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فضيلة خص بها القرآن ليكون آية بيّنة لنبيه ، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه .

ثم أخذ يكشف عن الوجه الذي قدّر أن يحزن العرب عن تحدى القرآن قد جاء منه ، فقال :

« وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور : منها : أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية . وبألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها ، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحولة على تلك الألفاظ ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم التي بها يكون اختلافها . وارتباط بعضها ببعض ، فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله ، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة : لفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم . »

ولما جعل بلاغة الكلام وإعجازه قائمين على أشياء ثلاثة : لفظ حامل ، ومعنى به قائم ، ورباط لهما ناظم . ناسب أن يفتش عن هذه الأسس الثلاثة في القرآن ، وهذه ناحية تطبيقية لنظريته في الإعجاز بحمده عليها ونجده من أجلها .

ذهب الخطائي يفتش عن هذه الأسس ، أو يطبق نظريته البلاغية فوجدها في القرآن فقال : « وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة ، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه ، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلائماً وتشاكلاً من نظمته ، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالانقحام في أبوابها والترقي إلى أعلى درجات الفضل من نعوتها وصفاتها . »

وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفوق في أنواع الكلام ، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد منه ، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير الذي أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً .

ثم يقول : « واعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظم التأليف مضمناً أصح المعاني ، من توحيد الله عزت قدرته ، وتزيه له في صفاته . ودعاء إلى طاعته ، وبيان بمنهاج عبادته ، من تحليل وتحريم ، وحظر وإباحة ، ومن وعظ وتقويم وأمر بمعروف ونهي عن منكر ، وإرشاد إلى محاسن الأخلاق ، وزجر عن مساوئها ، واضعاً كل

شيء منها موضعه الذى لا يرى شيء أولى منه ، ولا يرى فى صورة العقل أمر أليق منه ، مودعا أخبار القرون الماضية ، وما نزل من مثلات الله بمن عصى وعاند منهم منبثا عن الكوائن المستقبلية فى الأعصار الباقية ، جامعا فى ذلك بين الحجة والمحتج له ، والدليل والمدلول عليه ، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه ، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه .

ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور ، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتنسق أمر تعجز عنه قوى البشر ، ولا تبلغه قدرهم . فانقطع الخلق دونه . وعجزوا عن معارضته بمثله ، أو مناقضته فى شكله . ثم صار المعاندون له بمن كفر به وأنكروه يقولون مرة : إنه شعر لما رأوه كلاما منظوما . ومرة سحر إذا رأوه معجوزا عنه ، غير مقدور عليه . وقد كانوا يمجدون له وقفا فى القلوب ، وقرعا فى النفوس يريهم ويحيرهم ، فلم يتمالكوا أن يعترفوا به نوعا من الاعتراف ، ولذلك قال قائلهم : إن له حللوة ، وإن عليه لطلاوة ، وكانوا مرة لجلهم وحيرتهم يقولون : أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا ،^(١) مع علمهم . أن صاحبه أمى وليس بحضرة من يملى أو يكتب ، فى نحو ذلك من الأمور التى جماعها الجهل والعجز^(٢) .

ثم يقول موضحا عدم استطاعة البشر إتيان بمثل كلامه ، فقال :

ثم أعلم أن عمود هذه البلاغة التى تجمع لها هذه الصفات هو وضع كل نوع من الألفاظ التى تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذى إذا أبدل مكانه غيره جاء منه : إما تبدل المعنى الذى يكون منه فساد الكلام ، وإما ذهاب الروق الذى يكون معه سقوط البلاغة ، ذلك أن فى الكلام ألفاظا متقاربة فى المعانى ، يحسب أكثر الناس أنها متساوية فى

(١) الفرقان آية . (٢) بيان إعجاز القرآن ص ٢٦ — ٢٨ .

إفادة بيان مراد الخطاب ، كالعلم والمعرفة ، والحمد والشكر ، والبخل والشح ،
وكانت الصفة ، وكقولك أقعد وأجلس ، وبلى ونعم ، وذلك وذلك ،
ومن وعن ، ونحوهما من الأسماء والأفعال والحروف والصفات ... ،
والأمر فيها وترتيبها عند علماء أهل اللغة بخلاف ذلك ، لأن لكل لفظة
منها خاصة تميز بها عن صاحبها في بعض معانيها وإن كانا يشتركان في
بعضها (٣) ... ثم يستمر في شرح الفروق بين تلك الألفاظ .

ثم أورد بعض الأساليب القرآنية التي قد يعترض عليها بأنها غير جارية
على النمط الرفيع من البيان ليبين السر في اختيارها ، كقوله سبحانه « فأكله »
الذئب ، (٢) فقد قالوا : إن الذي يستعمل في قتل السباع خصوصا
« الافتراس » ، يقال : افترسه السبع . هذا هو المختار الفصيح في معناها ،
فأما الأكل فهو عام لا يختص به نوع من الحيوان دون نوع .

ويرد الخطأ على ذلك بأن الافتراس معناه في فعل السبع القتل
نفسه ، وأصل الفرس دق العنق ، والقوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله
لكلا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه ، فلم يترك مفصلا ولا عظما ، وذلك
أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه ، فادعوا
فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة ، والفرس لا يعطى تمام هذا المعنى ،
فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل ، على أن لفظ الأكل شائع في
الذئب وغيره من السباع ، وحكى ابن السكيت في ألفاظ العرب قولهم :
أكل الذئب الشاة فما ترك منها تامورا ، وقال بعض شعرائهم :

فَقِيَ لَيْسَ لَابْنِ الْعَمِّ كَالذَّئْبِ إِنْ رَأَى بِصَاحِبِهِ يَوْمًا دَمًا فَهُوَ آكَلُهُ
وقال آخر :

دَأْبًا خُرَاشَةً أَمَّا أَنْتَ ذَا تَغْرِ فَيَنْ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُمْ الضَّبْعُ (٣)

(١) المصدر السابق ص ٢٩ (٢) يوسف آية ١٧ (٣) المصدر السابق ص ٣٨ - ٤١

وعلى هذا المنوال جرى فيما أورده من آيات ردا على ما زعمه الزاعمون وقد أورد ما عورض به القرآن ثم وازن بينه وبين القرآن الكريم (١) هو قد دل بهذه الموازنة على إدراك لأسرار التعبير وذوق قبيح مرهف لأساليب القرآن .

ومن كلامه نلاحظ أنه اعتبر المعنى ركنا في الإعجاز ، وكذلك اللفظ ، وكذلك النظم ، ولم يجعله الركن كل الركن .

ثم يختم رسالته بذكر وجه آخر من وجوه الإعجاز ، فيقول :

« قلت في إعجاز القرآن وجه آخر ، ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم : وذلك صنيعة في القلوب ، وتأثيره في النفوس فإنك لا تمكث تسمع كلاما غير القرآن منظوما أو منشورا — إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه ، تستبشر به النفوس ، وتنشرح له الصدور ، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق ، وتغشاها الخوف والفرق ، تقشعر منه الجلود ، وتنزع له القلوب يحول بين النفس وبين مضمراتها ، وعقائدها الراسخة فيها ، فكلم من عدو الرسول ﷺ من رجال العرب وقتلوا أقبولا يريدون اغتياله وقتله ، فسمعوا آيات من القرآن ، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن الأول ، وأن يركنوا إلى مسالمة ويدخلوا في دينه ، وصارت عداوتهم موالاة ، وكفرهم إيمانا (٢) .

وهذا الوجه من وجوه الإعجاز هو المعجزة القائمة في القرآن أبدا وفي كل حين ، وهي تسع الناس جميعا عالمهم وجاهلهم ، عربهم وأعجمهم ، مؤمنهم وكافرهم ، استمع إليه نفر من الجن فقالوا : « إنا سمعنا قرآنا

عجبا يهدي إلى الرشد فآمنّا به ولن نَشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا^(١)، وهذه الهيمنة، وتلك السيطرة التي يأخذها القرآن سامعه وقارّنه، هي سر مضمّر في القرآن الكريم، لا يعرف له مآق، ولا يبصر له وجهاً ولانها هو روح يسرى في القرآن كما تسرى الكهرباء في أسلاكها، فإذا اتصل متصل بالقرآن دب إليه من تلك الروح ديب يسرى في كيانه فيملك وجدانه، ويأسر مشاعره، ويكون فيمن وصفهم الله سبحانه بقوله : « إذا تلى عليهم آيات الرحمن خرّوا سجداً وبكياً^(٢) . . . »^(٣).

وهكذا رأينا الخطابي يضع يده على ناحية عظمى من إعجاز القرآن. إذ يوضح لنا كيف تنفّر كلمات الله حبات القلوب، وهزت جوانب الوجدان، واهتزجت بأدق الأحاسيس، واختلطت بأدق المشاعر، حتى جعلت من السامع عقلاً يذعن وقلباً يخشع وخواطر تطمئن.

* * *

الباقلاقي^(٤) ورأيه في الإعجاز :

الباقلاقي من العلماء الذين نظروا في إعجاز القرآن نظراً مباشراً، ولعله أولى من ألف في الإعجاز كتاباً مستقلاً به مقصوداً عليه، إذ كان كل ما يعرف في هذا الباب رسائل قصيرة أو كلمات منثورة في تضاعيف كلامهم، أو في مقدمات تفسير القرآن.

وقد قال الرافعي : « وجاء القاضي أبو بكر الباقلاقي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ فوضع كتابه المشهور « إعجاز القرآن » الذي أجمع المتأخرون من بعد،

(١) الجن ١، ٢ (٢) مريم : ٥٨ . (٣) إعجاز القرآن الخطيب ص ١٦٨ .

(٤) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاقي نشأ بالعمرة وأخذ من علماءها وكان يلقب بشيخ السنة ولسان الأمة وتوفى سنة ٤٠٣ هـ .

على أنه باب في الإعجاز على حدة ، والغريب أنه لم يذكر فيه : كتاب الواسطي ، ولا كتاب الزماني ، ولا كتاب الخطابي ، الذي كان يواصره ، وأوماً إلى كتاب الجاحظ بكلمتين لا خير فيهما ، فكأنه هو ابتداء التأليف في الإعجاز بما بسط في كتابه الواسع ، على أن كتاب الباقلاني وإن كان فيه الجهد الكثير وكان الرجل قد هذبه وصفاه وتصنع له ، إلا أنه لم يترك فيه بادرة عابها من غيره ، ولم يتحاش وجها من التأليف لم يرعه من سواه ، وخرج كتابه كما قال هو في كتاب الجاحظ : لم يكتب عما يلتبس في أكثر هذا المعنى ، ... (١).

القرآن معجزة الرسول :

يبدأ الباقلاني في حديثه في إعجاز القرآن بتقرير أن القرآن هو معجزة الرسول التي كانت بين يديه لإثبات نبوته ، وهو إذ يقرر هذا لا يشكر أن الرسول معجزات أخرى ، ولكن هذه المعجزات لم تكن للتحدى ، ولا لإقامة الدليل على صدق مدعاه ، بل هو تكريم للرسول وفضل من الله عليه . يقول : « والذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا عليه السلام تثبت على هذه المعجزة ، وإن كان قد أيد بمعجزات كثيرة إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات خاصة ، وأحوال خاصة ، وعلى أشخاص خاصة ، ونقل بعضها نقلاً متواتراً يقع به العلم وجوباً ، وبعضها عما نقل نقلاً خاصاً ، إلا أنه حكى بمشهد الجمع العظيم أنهم شاهدوه ، فلو كان الأمر على خلاف ما حكى لانكروه ، أو لأنكره بعضهم فخل محل المعنى الأول وإن لم يتواتر ، وبعضها عما نقل من جهة الأحاد ولكن وقوعه بين يدي الأحاد . فأما دلالة القرآن فهي عن معجزة عامة ، عمت الثقلين

وبقيت بقاء العصرين ، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم
القيامة على حد واحد^(١) .

الدليل على أن القرآن معجزة :

يقيم الباقلاني الدليل على أن القرآن معجزة للرسول — عليه السلام —
من منطوق آيات القرآن الكريم فيقول : « فاما الذي يبين ما ذكرناه —
من أن الله تعالى حين ابتعثه جعل معجزته القرآن ؛ وبني أمر نبوته عليه —
سور كثيرة وآيات تذكر بعضها وننبه بالمذكور على غيره ؛ فليس يخفى بعد
التنبية على طريقه ؛ فمن ذلك قوله تعالى : « ألم ؛ كتابٌ أنزلناه إليك
لتُخرجَ الناسَ من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط
العزيز الحميد » ،^(٢) فأخبر أنه أنزله ليقع الاهتداء به ؛ ولا يكون
كذلك إلا وهو حجة إن لم يكن معجزة » .

ثم يمضي الباقلاني في الاستشهاد بكثير من آيات القرآن على هذا النحو
ليدل على أن القرآن معجزة .

حقيقة الإعجاز عند الباقلاني :

الباقلاني يرى أنه قبل البحث في الوجه أو الوجوه التي بها كان القرآن
معجزاً ، ينبغي التثبت من حقيقة القرآن ، وأنه هو الوثيقة التي يقال عنها
أنها القرآن الذي نزل على محمد ، فإذا ثبت ذلك كان البحث عن مظان
الإعجاز في القرآن واقعاً على حقيقة مقررة ، وكان الحكم الذي يصدر
بعد هذا حكماً على ذي صفة واضحة وشخصية معروفة ، وفي هذا يقول :
« الأصل في هذا أن نعلم أن القرآن الذي هو متلو محفوظ مرسوم في
المصاحف هو الذي جاء به النبي ﷺ — وأنه هو الذي تلاه علي من في
عصره ثلاثاً وعشرين سنة .

والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر الذي يقع عند العلم الضروري به، وذلك أن النبي قام به في الموقف وكتب به إلى البلاد، وتحمله عنه إليها من تابعه حتى ظهر فيهم الظهور الذي لا يشق به على أحد... وحتى انتشروا في أرض العرب كلها وتعدى إلى الملوك المعاقبة لحسم كملك الروم والعجم والقبط والحبش وغيرهم من ملوك الأطراف.

ولما ورد ذلك القرآن مضادا لأديان العصر كلهم، ومخالفا لوجوه اعتقادهم المختلفة في الكفر وقف جميع أهل الخلاف على جملة، ووقف جميع أهل دينه الذين أكرمهم الله بالإيمان على جملة وتفصيله وتظاهروا بينهم حتى حفظه الرجال، وتنقلت به الرجال، وتعلمه الصغير والكبير إذ كان عمدة دينهم والمقروض تلاوته في صلاتهم، والواجب استعماله في أحكامهم، ثم تناقله خلف عن سلف ثم مثلهم في كثرتهم حتى انتهى إلينا على ما وصفناه من حاله فلم يتشكك أحد، ولا يجوز أن يتشكك مع وجود هذه الأسباب في أنه أتى بهذا القرآن من عند الله

فهذا أصل، وإذا ثبت هذا الأصل وجودا فإننا نقول: إنه تحداهم إلى أن يأتوا بمثله، وقرعهم على ترك الإتيان به طول المنين التي وصفناها فلم يأتوا بذلك (١).

القرآن يتحدى العرب :

والذي يدل على هذا الأصل — أي تحدى القرآن للعرب — أننا قد علمنا أن ذلك مذكور في القرآن في المواضع الكثيرة، كقوله تعالى :
« وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ

مثله وادعوا شهداءكم من دُون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولَنْ تفعَلوا فأنقِصُ النّار التي وقودها النّاسُ والحجارة أعدت للكافرين ، (١) .

وكقوله : دأب يقولون افتراه ، قل فأنزِر بعشر سور مثله مُفتريات وادعوا مَنْ استطعتم من دُون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنْما أنزل بعِلم الله وأن لا إله إلا هو فقل أنتم مُسلِسون (٢) .

فجعل عجزهم عن الإتيان بمثله دليلا على أنه منه — أى من عند الله — ودليلا على وحدانيته ، ثم يقول : فقد ثبت بما بيناه أنه تحداهم إليه ولم يأتوا بمثله وفي هذا أمران : أحدهما التحدى إليه والآخر أنه لم يأتوا إليه بمثله . والذي يدل على ذلك العلم المتواتر الذى يقع به العلم الضرورى ، فلا يمكن جحود واحد من هذين الأمرين (٣) .

ثم يقول : فإذا ثبت هذا ، وجب أن يعلم بعده أن تركهم الإتيان بمثله كان لعجزهم عنه ، والذي يدل على أنهم كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله القرآن أنه تحداهم إليه حتى طال التحدى وجعله دلالة على صدقه ونبوته ، وتضمن أحكامه استباحة دمانهم وأموالهم وسبى ذريتهم ، فلو كانوا يقدررن على تكذيبه لفعلوا ، وتوصلوا إلى تخليص أنفسهم وأهلهم وأموالهم من حكمه ، بأمر قريب هو عادتهم فى لسانهم ومألوف خطابهم ، وكان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال ، ولما كثر المراء والجدال ، وعن الجلاء عن الأوطان ، وعن تسليم الأهل والذرية للسبي ، فلما لم يحصل هناك معارضة منهم علم أنهم عاجزون عنها .

(١) البقرة آية ٢٣ ، ٢٤ (٢) هود ١٣ ، ١٤ (٣) إعجاز القرآن ص ٢٣ ، ٢٤

ثم يقول في موضع آخر :

« ومعلوم أنهم لو عارضوه بما تحدثهم إليه لسكان فيه توهين أمره ، وتكذيب قوله ، وتفريق جمعه ، وتشيت أسبابه ، وكان من صدق به يرجع على أعقابه ويعود في مذهب أصحابه ، فلما لم يفعلوا شيئا من ذلك مع طول المدة ووقوع الفسحة وكان أمره يتزايد حالا خالا ، ويعملوا شيئا فشيئا ، وهم عن العجز عن القدح في آيته ، والطمع في دلالاته ، علم بينا أنهم كانوا لا يقدرّون على معارضته ، ولا على توهين حجته ، وقد أخبر الله تعالى عنهم أنهم قوم خصمون ، وقال : « وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لَّدَا (١) » ، وعلم أيضا أن ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى عنهم الله عز وجل من قولهم :

« لَوْ نَشَاءُ لَقُتِلْنَا مِثْلَ هَذَا ، إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (٢) » ، وقولهم : « مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرًى ، وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (٣) » . . . إلى آيات كثيرة في نحو هذا تدل على أنهم كانوا متحيرين في أمورهم متعجبين من عجزهم يفزعون إلى نحو هذه الأمور من تحليل وتعذير وقد علم أنهم فاصبوه الحرب ، وجامروه ونابدوه ، وقطعوا الأرحام وطالبوه بالآيات ، والإتيان بغير ذلك من المعجزات ، يريدون تعجيزه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه .

فكيف يجوز أن يقدرّوا على معارضته القرية السهلة عليهم ، وذلك يدحض حجته ، ويفسد دلالاته ، ويبطل أمره فيعدلون عن ذلك إلى ماصاروا إليه من الأمور التي عليها مزبد في المناظرة والمعاداة ؛ ويترك الأمر الخفيف ؟ هذا بما يمتنع وقوعه في العادات ولا يجوز اتفاهه مع العقلاء (٤) .

(٣) القصص ٣٦

(٢) الأنفال ٣١

(١) مريم آية ٩٧

(٤) لمعجاز القرآن للباقلاني ص ٢٧ — ٣٠

بهذا ونحوه يقيم الباقلائي ، الحجة على أن القرآن قد أعجز العرب حين لم يقدروا على أحد من شعرائهم أو خطبائهم أو حكمائهم يعارضه بمثل سورة من سورته ، أو عشر سور ولو مفتريات ، كما كانوا يصفون ما في القرآن من أخبار وقصص بقولهم : **إِنْ هَذَا إِلَّا فُكٌّ افْتَرَاهُ** (١) .

وهذا المنهج الذي نحاه الباقلائي وذلك الاتجاه في إثبات أن القرآن معجز قد نحاه قبله الجاحظ ، وهو الذي فتق أكماله ، وصور وجوهه ، ولم يسبقه فيه سابق ، ومن جاء بعده أخذ من بحره ، ونهل من معينه ، وأفاد من قوله .

وجوه الإعجاز عند الباقلائي :

والباقلائي ليس مبتكراً لهذه الآراء التي يقول بها هنا في وجوه الإعجاز ، وليس هو الذي كشف عنها وأقام عليها الأدلة ، ونصب لها الشواهد ، بل هو جامع لآراء من سبقه ، ويحكي أقوال من قبله في هذا المجال وهو يصرح بذلك في كتابه — إلا أنه — مع هذا — له نظر فيما حكى ورأى فيما يشغل من رأى ، ويحصر الباقلائي وجوه الإعجاز في أمور ثلاثة اشتمل عليها القرآن ، وبها جميعها وقع الإعجاز ، وقامت المعجزة ، يقول :

ذكر أصحابنا وغيرهم ثلاثة أوجه من الإعجاز :

أحدها : الإخبار عن الغيوب وذلك عما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه ، فمن ذلك ما وعد الله تعالى به نبيه عليه السلام من أنه سيظهر دينه على الأديان بقوله عز وجل : **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ** (٢) ، ففعل ذلك .

وكان أبو بكر إذا أغزى جيوشه عرفهم ما وعدهم الله من إظهار دينه .

ليشقوا بالنصر ، ويستيقنوا بالنجح ، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يفعل كذلك في أيامه ، ثم يذكر ما فتح الله على المسلمين وما دخل في دولتهم من مسالك ودول .

ثم يذكر بعد هذا من أنباء الغيب التي جاءت في القرآن قوله تعالى : « قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد »^(١) « فصدق فيه ، وقال في أهل بدر « ولأذى بعدكم الله لإحدى الطائفتين أنهما لكم »^(٢) « ووفى لهم بما وعد — وجميع الآيات التي يتضمنها القرآن من الإخبار عن الغيوب بكثير جداً ، وإنما ننبه بالبعض على البعض^(٣) .

الثاني : ما فيه من القصص الديني وسير الأنبياء ، وذلك أنه كان معلوماً من حال النبي ﷺ — أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ ، وكذلك كان معروفاً من حاله أنه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدمين وأقاصيصهم ، وأنبيائهم وسيرهم ، ثم أتى بجملة ما وقع ، وما حدث من عظيمة الأمور ، ومهمات السير من حين خلف آدم عليه السلام إلى حين مبعضه^(٤) .

الثالث : نظمه البديع ، وبلاغته المتناهية . وفي هذا يقول : « فهو بديع النظم ، عجيب التأليف ، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه ، ثم يأخذ بعد هذا في الكشف عما في نظم القرآن من آيات الإعجاز ، وذكر لذلك وجوهاً منها :

أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من جميع كلامهم ، ومباين للآلوف من ترتيب خطابه — وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد ، وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم ، تنقسم إلى أعارض الشعر

(٢) الأقال : ٧ .

(١) آل عمران : ١٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٥٠ .

(٣) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٤٨ - ٥٠ .

على اختلاف أنواعه ، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم إلى موزون غير مسجع ، ثم إلى ما يرسل إرسالا ؛ فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني على وجه بديع وترتيب لطيف وإن لم يكن معتدلا في وزنه ، وذلك شبيه بالكلام الذى لا يستعمل ولا يتصنع له .

وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ، ومباين لهذه الطرق ؛ ويقتضى علينا أن نبين أنه ليس من باب السجع ولا فيه شيء منه ، وكذلك ليس من قبيل الشعر ؛ لأن من الناس من زعم أنه كلام مسجع ، ومنهم من يدعى أن فيه شعراً كثيراً ، فهذا إذا تأمله المتأمل تبين أنه خروجه عن أصناف كلامهم ؛ وأساليب خطابهم ، وأنه خارج عن العادة ؛ وأنه معجز ، وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن وتخير حاصل في جميعه (١) . وقد ندد بهذا الرأي الدكتور زكى مبارك (٢) .

ومنها : أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصريف البديع والمعاني اللطيفة . والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب فى البلاغة ، والتشابه فى البراعة . على هذا الطول وهذا القدر — وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات محدودة وألفاظ قليلة ، وإلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها الاختلال والاختلاف والتعمل والتكلف والتجوز والتعسف .

وقد جاء القرآن على كثرته وطوله متناسباً فى الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به ، فقال عز من قائل : **اللَّهُ زَلَّ أَحْسَنَ الْخَبَرِ كِتَاباً** متشابهاً مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تبلى جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله (٣) ، ، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً (٤) .

(٢) النشر الفنى ج ٢/٦٦ .

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ص ٥١ .

(٤) النساء : ٨٢ .

(٣) الزمر : ٢٣ .

فأخبر أن كلام الآدمي إن امتد وقع فيه التفاوت وبأن عليه الاختلاف (١) . .

ومنها : أن القرآن عجيب في نظمه ، وبديع في تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها من ذكر قصص ، ومواعظ ، واحتجاج ، وحكم ، وإعذار ، وإنذار ، ووعد ، ووعد ، وتبشير ، وتخويف وأوصاف ، وتعليم أخلاق كريمة ، وشيم رفيعة ، وسير مأثورة ، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها

ونجد كلام البليغ الكامل ، والشاعر المفلح ، والخطيب المصقع ، يختلف حسب اختلاف هذه الأمور ، فن الشعراء من يهود في المدح دون الهجو ، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح ، ومنهم من يسبق في التقرير دون التأبين ، ومنهم من يهود في التأبين دون التقرير ، ومنهم من يغرب في وصف الإبل والخيول ، أو سير الليل أو وصف الحرب ، أو وصف الروض أو وصف الخمر ، أو الغزل ، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر ، ويتداوله الكلام . . ولذلك ضرب المثل بأمرى القيس إذا ركب ، والنابغة إذا رهب ، وزهير إذا رغب .

ومنى تأملت شعر الشاعر البليغ رأيت التفاوت في شعره على حسب الأحوال التي يتصرف فيها ، فيأتى بالغاية في البراعة في معنى ، فإذا جاء إلى غيره قصر عنه ، ووقف دونه ، وبأن الاختلاف في شعره . . .

وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم وبديع التأليف والوصف ، لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا ، وكذلك تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة

(١) إعجاز القرآن للبائلي ص ٥٣ .

والقصيرة فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف (١).

ومنها : أن الكلام يتبين فضله ، ورجحان فصاحته بأن تذكر فيه الكلمة في تضاعف كلام ، أو تقذف ما بين شعرتأخذه الأسماع وتشوف إليه النفوس ، ويرى وجه رونقه بادياً كالدرة التي ترى في سلك من خرز ، وكاليافوته في واسطة العقد .

وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير ، فإذا هي غرة جبينه ، وواسطة عقده ، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصه برونقه ، وجماله في حسنه ومائه (٢) .

هذه هي وجوه الإعجاز عند البلاغاني .

إنكار الإعجاز بوجوه البديع :

يعقد البلاغاني الفصل السابع (٣) يتحدث فيه عن وجوه البديع ليرى هل يمكن تعلل الإعجاز القرآني بها أو لا يمكن ؟ ويفتتحه بالحديث عن الاستعارة ، ثم الإرداف ، ثم المماثلة ، ويذكر المطابقة ، ويتحدث عن الجناس ، ويذكر نوعاً يسميه « الموازنة » ، وذكر من البديع الكناية ، والتعريض ، والعكس والتبديل ، والالتفات والتكرار ثم يعقب على ما ذكره من أنواع البديع بقوله :

« ووجوه البديع كثيرة جداً .. فليس الغرض ذكر جميع أنواع البديع ، قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها ، وإن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه ، وليس كذلك عندنا ، لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريس والتعود والتصنيع لها (٤) ، ويمضى فيقول :

(١) إعجاز القرآن البلاغاني ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٢) (٤٣٤٢) المصدر المصدر السابق ص ٦٤ ، ١٠١ ، ١٦٩ .

إنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذى ادعوه فى الشعر ،
ووصفوه فيه ، وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرق العادة ويخرج عن
العرف ، بل يمكن استدراكه بالعلم والتدرب به والتصنع له . . أما شاو
نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه ، ولا إمام يقتدى به ، ولا يصح
سوقه مثله اتفاقاً (١) .

وقد رفض الباقلانى منحنى الرمانى فى رسالته حين ذكر أوجه البلاغة
من إعجاز ، واستمارة ، وتشبيه ، وغيرها ، ليجعلها مقياساً لإعجاز القرآن ،
فقد عقد فصلاً آخر بعنوان « وصف وجوه البلاغة » ، بدأ بقوله : « ذكر بعض
أهل الأدب والكلام أن البلاغة على عشرة أقسام — ولم يشأ أن يصرح
باسمها — وهو معاصر للرمانى المعتزلى — ، وقد نقل الباقلانى فى هذا
الفصل الطويل أمثلة كثيرة من كتابه « النكت فى إعجاز القرآن » .

وفى هذا الفصل يلخص الوجوه العشرة للبلاغة التى صورها الرمانى فى
رسالته . . . وقد رأى الباقلانى فى هذه الوجوه ما رآه فى وجوه البديع التى
سوف أن تكون من البراهين على إعجاز القرآن ، إذ هى داخله فى نطاق
الطاقة البشرية ، وقال بعد تلخيصه لوجوه البلاغة عند الرمانى :

لأن من الناس من زعم أن إعجاز القرآن يؤخذ من هذه الوجوه ، وإنها فى
رأيه تنقسم قسمين إذ منها ما يمكن العمل له وتعلمه ، وهذا لا سبيل إلى معرفة
إعجاز القرآن به ، ومنها ما لا يمكن العمل له وتعلمه ، وهو الذى يكشف
القناع عن الإعجاز . ويقول : إن بلاغة القرآن لا تقع بوجه من الوجوه
التي عددها وحكاها ، بل هى تقع مقترنة فى نسقه المحكم بحيث لا يقال إن
التشبيه معجز ، أو التجنيس معجز ، والمطابقة بنفسها معجزة ، وإنما يقال :
إنها معجزة بنظمها وصوغها وتأليفها ، (٢) .

(١) إعجاز القرآن للباقلانى ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩٦ وما بعدها .

ونحن نختلف مع الباقلاني في هذا الرأي ، وذلك لأن عدد الصور البديعية من الإعجاز أمر لا ينكره العقل ولا يستكره الذوق بحال ، إذ أن وجودها دليل على براعة في تأديده الفكرة ووضوحها ، بل وتحسين الصورة وتجميلها .
وكون المعاندين يطلب منهم الإتيان بمثل القرآن بما فيه من صور بديعية مع قدرتهم على نسج كلامهم بمادتها إنما هو ركيزة التحدى وأساس الإعجاز لأن الصورة البديعية التي في مقدورهم واستطاعتهم لو قيست وقورنت بمثيلاتها في القرآن لكان الفرق شاسعاً والبون واسعاً بين كلام عبد وقرآن رب .

الباقلاني وتذوقه للقرآن :

يقول أحد الكتاب المعاصرين : الباقلاني مع ما في قلبه من يقين راسخ في إعجاز القرآن حين يرد موارد القرآن ويستقي من ينابيعه ، لا يتسففه قدرته أن يحمل شيئاً يعتد به من روائع القرآن وعجائبه ، ولا أن يقع على دلائل الإعجاز اللامعة منه في كل قطر يمتد إليه ، فالباقلاني إذ عرض لآيات من آيات الكتاب سال يأنه متدفقاً بالمديح والثناء على كل حرف ، وكل كلمة وكل عبارة في الآية ، فهي أفصح كلام ، وأروع بيان ، وأحلى قول ، وأجل صورة ، دون أن يشير إلى موطن الفصاحة ، وإلى مكان الروعة والجمال ، وهكذا يلتقي كل آية بما لقي به غيرها من تلك العبارات المردودة المحفوظة ، فشلا يقول :

« تأمل قوله تعالى : **فَالِقِ الْإِصْبَاحِ** وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ، ذلك تقديرُ العزيزِ العليم ^(١) انظر إلى هذه الكلمات الأربع - أي مقاطع الآية : **فَالِقِ الْإِصْبَاحِ** ، جعل الليل سكناً ، والشمس والقمر

حسباناً ، ذلك تقدير العزيز العليم - التي ألف بها ، واحتج بها على ظهور قدرته ونفوذ أمره ، أليس كل كلمة منها في نفسها غرة ، وبمفردها درة ، وهو مع ذلك بين أنه يصدر عن علو الأمر ، ونفاذ القهر ، ويتجلى في بهجة القدرة ، ويجمع السلاسة إلى الرصانة ، والسلامة إلى المتانة والرواق الصافي ، ولست أقول شمل الإطباق المليح ، والإيجاز اللطيف ، والتعديل والتنيل ، والتقريب والتشكيل ، وإن كان قد جمع ذلك وأكثر منه ، لأن العجيب ما بيننا من انفراد كل كلمة بنفسها حتى تصلح أن تكون عين رسالة أو خطبة ، أو وجه قصيدة ، أو فقرة ، فإذا ألفت ازدادت حسناً وإحساناً ، وزادتلك إذا تأملت معرفة وإيماناً .

وهذه الأوصاف التي يصف بها الباقلاني الآية الكريمة ومقاطعها ، وإن كانت بعض ما ينبغي أن توصف به ، إلا أنه كان ينبغي أن يكشف أولاً عن مواطن الحسن والروعة في الآية ، وأن يشار إلى مدلول كل الصفات التي اتصفت بها (١) .

ولعل تلك الملاحظة هي مما عاهاها الرافعي ، بقوله السابق : « وكان الرجل قد هذبه وصفاه وتصنع له (يعني كتابه) ، إلا أنه لم يترك بذرة عابها هو من غيره ، ولم يتحاش وجهاً من التأليف لم يرضه من سواه ، وخرج كتابه كما قال هو في كتاب الجاحظ ، لم يكشف عما يلتبس في أكثر من هذا المعنى » . ومع ما في كتاب الباقلاني مما عدوه من هفوات فيكفيه أنه أول كتاب كامل ، وأثر باق من كتب الإعجاز ، جمع فيه الباقلاني آراء سابقيه وحفظ لنا آثارهم .

ولا تعدم الحسناء إذا ما - ويكفي المرء حسناً أن تعد معانيه

* * *

(١) إعجاز القرآن للخطيب من ١٨٧ ، إعجاز القرآن للباقلاني من ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

القاضي عبد الجبار ورأيه في الإعجاز :

أفرد القاضي عبد الجبار في كتابه « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » البالغ عشرين جزءاً . أفرد جزءاً خاصاً للإعجاز ، وهو الجزء السادس عشر وهو في هذا الجزء لا يلقى الإعجاز لقاء مباشراً ، بل يقدم له بمباحث كثيرة تستنفد الجزء الأكبر من هذا الكتاب ، فهو يقرر أولاً صحة القرآن وتواتر نقله ، والدواعي التي تقوم لهذا التواتر وتتضافر على الاحتفاظ به كاملاً بعيداً من « أى تحريف أو تبديل » ، ثم يعقد فصولاً في البحث عن النسخ في القرآن ، والأحكام التي يصح فيها النسخ ، والتي لا يصح أن يقع فيها نسخ ، ثم يعرض لثبوت نبوة النبي وقيم الحجج عليها ، ثم يتعرض للإعجاز ، وينصب موازين البلاغة ليقيم بها الكلام البليغ ، وليضع كل كلام بالمنزلة اللائقة به .

ترك العرب معارضة القرآن :

قال في كلمة « شرح الأصول الخمسة » ، وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر ، فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه إلى المقاتلة ، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك ، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمور لا يعدل عنه إلى أصعبهما .

فإن قيل : ومن أين تركوا المعارضة ولم يعارضوه ألبتة ؟

قيل له : إنهم لو عارضوه لكان يجب أن تنقل إلينا معارضتهم ، فإنه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معا وكان الداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الأخرى أن ينقلأ جميعاً ، فأما أن تنقل أحدهما دون الأخرى فلا .

يبين ذلك أن من البعيد أن يسقط الخطيب من المنبر على بعض
الحاضرين فيقتله ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله ، ولا وجه
لذلك إلا أن الحادثتين وقعا معا ، وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى
إلى نقل الآخر ، وكذلك يجب مثله فى المعارضة ، لو كانت لنقلنا كما نقل
القرآن ، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلا .

ولا يمكن إنكار ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى
نقل الآخر ، بل لو قيل أن الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى ،
إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق ، المخالف ينقله ليرى الناس فيه
إبطال حجة محمد - ﷺ - والموافق ينقله ليتكلم عليه ، ويبين أن ذلك
ليس من المعارضة فى شيء .

ويزيد ما ذكرنا وضوحا هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعارضات
الركيكة كمعارضة مسيلة وغيره - عليه لعنة الله - ، فلو أن دواعيهم
كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا ينقل إلينا هذه المعارضة على ركتها ،
كما لم ينقل ما هو أقوى منها .

فإن قيل : إنهم أرادوا استئصاله لهذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة
لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدرُوا عليه .

وبما قيل فى الجواب : إن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة لو قدرُوا
عليها لكانت المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ، ومكانه
فى العرب المكان الذى كان ، ولا يليق بالعاقل البالغ العقل العدول عن
الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل ،
فحينئذ يعذر فى العدول عنه إلى ما هو أصعب منه ، وإلا كيف اختارُوا
المقاتلة وهى صعب جداً على المعارضة التى كانت أسهل عليهم من كل شيء ،
فلما اشتغلُوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التى كانت من المجوز ألا يرتفع

غرضهم بها ، بأن تكون الدائرة عليهم ، وتركوا المعارضة التي كانت عندهم
بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود ، تبيننا عجزهم وقصورهم
عن المعارضة لما ذكرنا (١) .

ميزان الفصاحة عند أبي هاشم :

يقول القاضي : « قال شيخنا ، أبو هاشم (٢) وإنما يكون الكلام فصيحاً
لجزالة لفظه وحسن معناه — ولا بد من اعتبار الأمرين ، لأنه — أي
الكلام — لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً ، فإذا يجب أن
يكون جامعاً لهذين الأمرين (٣) . »

فالقاضي ينقل هذا المقياس عند شيخه ويرى أنه الميزان الذي يزن
الكلام ويدخله مدخل الكلام الفصيح — وهو أن يكون جزل اللفظ
حسن المعنى ، ومعنى هذا أن بلاغة الكلام ليست من جهة اللفظ وحده
ولا من المعنى وحده ، وإنما هي لفظ كريم في معنى كريم .

فصاحة الكلام ليست بالنظم عند شيخه :

ثم يعرض القاضي عبد الجبار رأي شيخه في الأسلوب الذي يجيء عليه
نظم الكلام ، ويحدد موقعه من الرأي القائل : بأن إيجاز القرآن إنما هو
بالنظم المخصوص الذي جاء عليه ، فهو ليس بما تعهده العرب من أساليب
القول المتداول بينها ، فهو ليس بشعر ولا بثغر مرسل ولا بسجع ، وإنما هو
قرآن بني على آيات كل آية تختم بفاصلة ليست قافية شعر ولا مقطع سجع .
يقول عبد الجبار نقلاً عن شيخه أبي هاشم :

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٨ — ٥٩١ .

(٢) أبو هاشم : هو عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي كان هو وأبوه من كبار
المتنزهة توفي سنة ٣٢١ هـ — المثل والنحل ج ١/ ٧٨ . (٣) المغني ج ١٦/ ١٩٧ .

« وليست فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص ، لأن الخطيب
عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف إذا أريد بالنظم اختلاف
الطريقة ، وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر
ما ذكرناه ، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة (١) . »

وكلام أبي هاشم صريح في أن النظم لا يصلح أن يكون مفسراً لفصاحة
الكلام ، لأن النظم قد يكون واحداً ، وبفضل أديب صاحبه فيه ، وكأنه
بذلك يرد على الجاحظ الذي يرجع إعجاز القرآن إلى نظمه وطريقته ، ويقول :
لأنه لا يوجد في الكلام إلا اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما ، وإذا فلا بد أن
تكون الفصاحة راجعة إليهما بحيث يكون اللفظ جزوا والمعنى حسناً .

ثم يقول عبد الجبار بعد ذلك معقبات على رأى شيخه :

« ولذلك لا يصح عندنا - - - - - المعزلة - - - - - أن يكون اختصاص القرآن
بطريقة من النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى ، ومتى
قال القائل : وإنى وإن اعتبرت طريقة النظم ، فلا بد من اعتبار المزية في
الفصاحة ، فقد عاد إلى ما أردنا (٢) . »

فالفصاحة في رأى القاضى عبد الجبار التي انفرد بها القرآن تقوم على
جزالة اللفظ وحسن المعنى أولاً ، فإذا جاء ذلك في نظم فريد لم يسبق إليه
كان ذلك ثوباً جديداً من أثواب الحسن يزداد بها الكلام الفصيح فصاحة
وبلاغة .

ويغلب على الظن أن عبد الجبار يقصد - - - - - في رد فكرة النظم -
لباقلاى وأضرابه من الأشعرية الذين كانوا يذهبون مذهبه .

الفصاحة في الـ كلام عند القاضي عبد الجبار :

هذا الكلام الفصيح ما وجه فصاحته ؟ وأين مظان البلاغة فيه ؟ أفي كلماته المفردة من حيث سلامتها في نفسها وذاتها ، وبعدها عن الغرابة والوحشية ؟ ، أم في نظم هذه الكلمات وتأليفها حين يضم بعضها إلى بعض فيقع بينهما تجانس وتناسب والتحام ؟
يجيب عبد الجبار د على ذلك بعد أن رأى في فكرة أستاذه نقصاً ، لأنه لم يلاحظ فكرة التركيب الكلامية ولا صورة الضم وهي أساسية في بلاغة العبارة وفصاحتها ، فعقد فصلاً تالياً صور فيه رأيه في العلة التي بها يتفاضل الكلام في فصاحته ، فيقول :

د واعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام ، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة^(١) ، وقد يجوز أن تكون هذه الصفة بالمواضعة^(٢) التي تتناول الضم ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه^(٣) ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع ، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها ، ولا بد من الاعتبار في كل كلمة ، ثم لا بد من الاعتبار مثله في الكلمات إذا انضم بعضها إلى بعض ، لأنه قد يوجد لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لسكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها ؛ فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه ، إنما تظهر منزلة الفصاحة بهذه الوجوه ، دون ما عداها^(٤) .

وقد قال عبد الجبار في ذلك المعنى رداً على معترض :
د فإن قال : أفيمكن حصر هذا العلم الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصيح والذي يتميز به ، بما فوّه في الفصاحة ودونه ؟

(١) المراد بالصفة : المعنى الذي تحمله وتؤديه مفردة أو مركبة مع غيرها .
(٢) ما تواضع عليه أهل اللغة في مفهوم خاص للكلمة ، (٣) الضمير يعود على الضم .
(٤) المتن ج ١٦ / ١٩٩ .

قيل له : قد بينا ذلك في الجملة وهو أن يعلم أفراد الكلمات ، وكيفية
ضمها ، وتركيبها ، ومواقعها ، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها يتفاضل ما يصح
منهم من رتب الكلام الفصيح (١) .

وواضح من هذا أن القاضى عبد الجبار ينظر إلى الكلمة نظرتين
باعتبارين مختلفين : نظرة في حال أفرادها ، ونظرة أخرى في حال نظمها
مع غيرها من الكلام - وهى في كلا المجالين واقعة تحت أحوال ثلاثة :
أولها : مفهومها في ذاتها من حيث وضعها اللغوى الذى لها عند أهلها
والناطقين بها .

ثانيها : مفهومها حين تتداول عليها الحركات الإعرابية ، فتكون
فاعلا ، أو مفعولا إلى غير ذلك من مواقع الكلمة في الإعراب .
ثالثها : مفهومها حين تأخذ مسكنا خاصا في التركيب والأسلوب
فتتقدم أو تتأخر .

وبهذا يكون الذى عليه المعول في بلاغة الكلام هى الفصاحة ، وأن
هذه الفصاحة تدور في مجالات ثلاثة : اختيار الكلمة في ذاتها ووضعها
في اللغة ، ثم اختيار المهمة التى تؤديها في سياق الكلمات وتركيب الجملة
التي ترتبط بها ، ثم اختيار وضعها في المكان المناسب لها لتقوم فيه بأداء
مهمتها على أتم وجه وأحسنه ، فبحسب هذه الخطوات والتفاضل فيها يتفاضل
ما يصح منهم من رتب الكلام الفصيح (٢) .

المعنى وبلاغة الكلام عند القاضى عبد الجبار :

يقول عبد الجبار : فإن قال : فقد قلتم في أن ما يدخل في الفصاحة حسن
المعنى ، فهلا اعتبرتموه ؟ قيل له : إن المعانى وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها

المزية ، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها — أى لأجل المعانى — ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع والمبر عنه في الفصاحة أدون . فهو — أى المعنى — لابد من اعتباره وإن كانت المزية تظهر بغيره ؛ ثم يقول : على أناعلم أن المعانى لا يقع فيها التزايد . فإذاً يجب أن يكون الذى يعتبر . التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها — أى عن المعانى — على ما ذكرناه .

فإذا صحت هذه الجملة فالذى تظهر به المزية ليس إلا الإبدال (١) الذى تختص به الكلمات ، أو التقدم أو التأخر الذى يختص بالموقع ، أو الحركات التى تختص بالإعراب فبذلك تقع المباشرة .

ولابد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو بعضه ، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره ، وكذلك الشأن فيها إذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول في جملة من الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وقد يظهر بتغير الموضع وبالتقديم والتأخير فأما حسن النغم وعذوبة القول فما يزيد الكلام حسنا على السمع ؛ لا أنه يوجد فضلا في الفصاحة . . ولا فصل فيما ذكرنا بين الحقيقة والجاز ، بل ربما كان الجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالأستدلال في اللغة

(١) يريد بهذه العبارة : ما يكون من اختيار كلمة بدل كلمة لأداء المعنى المناسب وذلك على الكلمات المترادفة المتقاربة المعنى

كذلك فلا معتبر لقصر الكلام وطوله وبسطه وإيجازه، لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المواضع من صاحبه (١).

وعبد الجبار حين ينفي أن تكون المزية للمعنى ولم يجعله ركناً أساسياً في الإعجاز، لا يشبها للفظ المفرد ولم يجعله كذلك ركناً أساسياً في الإعجاز (٢)، وإنما المزية، كما قررها - سابقاً - تكون في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم أن تكون لكل كلمة صفة... إلى آخر ما قرره سابقاً.

وقد أكد عبد الجبار في هذا النص بأن المزية ليست إلا في الإبدال الذي تختص به الكلمات، والتقديم والتأخير الذي يختص بالموقع، والحركات التي تختص بالإعراب.

فزية الكلام لا تكون إلا باختيار كلمة دون أخرى لتناسبها المعنى المراد، وكذلك بتقديم الكلمة أو تأخيرها بحسب ما يراد منها، وكذلك بتغير حركات الإعراب عليها تبعاً لموقعها من الكلام، والحكم بفصاحة هذا الكلام عن غيره وفضله عن سواه لا يخرج عن أن يكون أحدهما زاد عن الآخر بكل ذلك أو ببعضه.

والكلمة الواحدة، قد تكون في موضع أحسن منها إذا استعملت في موضع آخر. كذلك الشأن إذا تغيرت حركاتها، وما يصدق على الكلمة الواحدة يصدق على جملة الكلام.

وهو حين ينفي المزية عن المعنى لم يكن عن استخفاف بقدر المعنى أو تهوين لشأنه، وكيف؟ والألفاظ إنما هي خدم للمعاني، والمركب الذي تحمل عليه إلى غاياتها من العقول والقلوب؟ وهل إذا خلت الألفاظ

(١) المنفى ج ١٦ / ١٩٩، ٢٠٠

(٢) مجلة الأزهر عدد صفر سنة ١٣٨٩ هـ مقال للدكتور علي العمري.

من المعانى تصبح شيئاً له حساب وتقدير؟ وهل هى لاذك إلا أصوات جرفاء لا فرق بين أن تنطلق من شفيتين أو تتردد من احتكاك بين حجرين؟ وهذه الحفاوة باللفظ التى كانت من الجاحظ وغيره ممن تأمى به فى هذا المذهب كمبد الجبار وعبد القاهر، لم تكن إلا لمحاربة دعوة كانت قائمة لاذك على تحرير المعانى، واصطياد الأفكار الفلسفية، والغوص وراءها، حتى إذا وقعت فى مجال الفكر لكاتب أو شاعر أخرجها فى أى ثوب من اللفظ سواء جرى ذلك على أوضاع اللغة، وسلك مسالك أربابها، أم تعثر ببيانها واضطرب نظمه إذا كان المعنى هو همه ووكده وغايته.

وهنا نجم خاطر كاد يهدد الأسلوب العربى ويذهب بهائنه ورونقه وظلالته، وكاد — لو استمر به الزمن — أن يخرج جملة عن الصياغة العربية، ويقطع الصلة بين ماضى اللغة وحاضرها، وهذا معناه ضياع التراث العربى من جهة، ثم طمس معالم الطريق إلى القرآن من جهة أخرى. لهذا حمل الجاحظ هذه الحملة القوية على هذا الاتجاه الجديد، فكان منه هذا التحامل على المعنى والاستخفاف به، على حين احتفى باللفظ البالغ، ولولا هذا التدبير البارع لما وقف المتجهون هذه الوجهة إلى حد، ولذهبوا فيه إلى أبعد مدى، ثم لأصبحت اللغة العربية أثراً بعد عين ولا أخذها الزمن بما أخذ به كثيراً من اللغات التى درست وذهبت آثارها ومعالمها^(١).

* * *

اعتراض:

ثم يورد — عبد الجبار — بعد هذا هذا اعتراضاً ربما يزعم صدر من نظر فى رأيه السابق الذى قرر فيه:

(١) إعجاز القرآن للخطيب ص ٢٠٤.

أن مزية البلاغة والفصاحة إنما هي من جهة الضم على طريقة مخصوصة .
ولا بد مع الضم من أن تكون لكل كلمة صفة (١) إلخ . فيقول :
فإن قال : إذا كانت لغة العرب عندكم حاصلة بالمواضعة والاختبار فهلا جاز
منهم -- أي العرب أن يتواضعوا على ما يزيد على هذا القدر من الفصاحة
في الرتبة ؟ (٢) .

يريد عبد الجبار أن يقول على لسان هذا المعارض : إذا كانت اللغة
وليدة مواضعة بين أربابها ، فهلا كان من هذه المواضعة ، المواضعة على
القدر الذي يكون به الكلام بايغا فصيحاً ، ثم المواضعة على ما يكون به
أبلغ وأفصح -- وهكذا .

ومعنى هذا أن المورد لهذا الاعتراض يطلب أن تقوم اللغة في مفرداتها
ونظمها على مواضعات أشبه بمواضعات العلوم الرياضية مثلاً ، بحيث يضبط
بها كل لون من ألوان البيان ، وكل منزلة من منازل البلاغة ، ومعنى هذا
أيضاً أن يكون فن القول علماً يكتسب اكتساباً ، لا يدخل عليه شيء من
جانب الإنسان من وجدانه ، أو عاطفته ، أو مشاعره ، ولا يكون بين
إنسان وإنسان فضل إذا تساوى حظها من هذا العلم . كما لا يكون بين إنسان
وإنسان فضل في حل مسألة رياضية إذا عرف القواعد التي يرجع إليها
في حلها .

رد لهذا الاعتراض :

ويتصدى عبد الجبار لتفنيد هذا الاعتراض ودفعه في قوة وتمكن
وبصيرة نافذة وعقل مستنير ، فيقول : قيل لهم : إنهم إذا ما وقعت
مواضعتهم على هذا ، فيجب أن يتمتع فيه -- أي الكلام -- المزية ، حتى

(١) أنظر - الفصاحة في الكلام عند عبد الجبار ص ٤٧٠ .

(٢) المغني ج ١٦ / ٢٠١ .

يظهر المعجز في القرآن وغيره سواء قلنا : إنه قد كان يصح أن يتواضعوا على أزيد من ذلك في الفصاحة أو كان لا يصح ، وسواء قلنا إن اللغة توقيف أو مواضعة . فإن كل ذلك لا يقدر فيما ذكرنا .

على أن هذا السائل - أى المعارض - ظن أن المزية في الفصاحة إنما تكون بأصل المواضعة ، وليس الأمر كذلك ، لأن ما يبلغ من الكلام الفصاحة النهاية لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة ، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها ، وإنما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة ، لكن بالوجوه التي ذكرناها^(١) . وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة ، إنما تتفاضل بمواقع الغزل ، وكيفية تأليفه وإن كان غزل الجميع لا يتغير ، كما نعلمه من حال الديباج المنقوش ، وغير ذلك .

وهذا القول يسقط قول من يقول : إذا كانت اللغة ثابتة بالمواضعة ، فجزوا أن تقع المواضعة من قوم على ما يزيد عليها من الفصاحة حتى يعرف المقدار ، أو ما يماثله ، وإذا صح ذلك فمن أين صح أنه معجز ؟ لأننا قد بينا أنه لا معتبر بتغير المواضعات ، وإنما المعتبر بمواقع الكلام وكيفية إبراده^(٢) .

يريد - عبد الجبار - أن يقول : إنه لا إعجاز في القرآن . ولا تفاضل بين الكلام إذا كان هناك إلى جانب الوضع اللغوي مواضعة على الأداء والتعبير وطرق نظم الكلام ، إذ المتكلمون حينئذ على طريق واحد ، قد رسم لهم من قبل فساروا فيه ، وصار نظمهم بالكثير من الكلام أشبه بنطقهم بالكلمة الواحدة ، لا فضل لأحد على أحد في مقام الطق بها ، فكلمة شجرة أو كتاب ، أو جبل ، لا تتغير سماعيها بين فم وفم ،

(١) يشير إلى تلك الصفات التي أشار إليها في فصاحة الكلام عقد عبد الجبار ٤٧٠ س .

(٢) المغنى ج ١/١٦ . ٢٠١

لأن الناس قد تواضعوا على قيمتها ودلائلها ، فلا تخرج بحال عن هذا المفهوم الذى لها ، كذلك يكون الحال فى جملة الكلام ، إذا كانت المواضعة قد شملته ، فأصبح لكل معنى القالب اللفظى الموضوع له ، بحيث لا يستطيع أحد الخروج عليه ، أو إدخال صنعة فيه بل ينقله من محفوظه اللغوى نقلاً ، كما يستدعى الحقائق العلمية التى أودعها ذاكرته .

ولو أن هذا الوضع جرى على الكلام فى أحوال نظمه وصور أدائه لما كان هناك مزية الإنسان على إنسان ، فى أداء صورة من صورهِ ، لأن كل إنسان إنما يستدعى صورة محددة متفقاً عليها بالمواضعة من قبل (١) .

النظم فقط ليس وجهاً من وجوه الإعجاز :

ثم أخذ الفاضل عبد الجبار ، ينفي الإعجاز عن كل وجه من تلك الوجوه التى شاعت فى زمنه ، وذاعت فى عصره ، فأورد رأياً من تلك الآراء التى قبلت فى الإعجاز ، والله يقصد الجاحظ ، والباقلانى ، وأضراهما ، ثم يفند هذا الرأى ولا يرتضيه وجهاً من وجوه الإعجاز ، فيقول . فإن قال : أليس المتمتع من حالهم أنهم كانوا يتحدون بالشعر ولم يكن مرادهم بذلك أن يأتى المتحدى بمثله فى قدر الفصاحة ، ولا يكون شعراً منظوماً ، فهلا دل ذلك على أن التحدى وقع بما اختص به من النظام دون رتبة الفصاحة على ما ذكرتموه .

قيل له ، قد بينا أن التحدى فى الشعر إنما يقع بأن يعتبر التساوى فى قدر الفصاحة لكنهم إنما تحدوا بطريقة مخصوصة ، وربما تحدوا به على طريق الجملة ، ولا بد من أن يبين ذلك بالمقاصد ؛ وأيهما كان فلا بد من أن يتضمن التحدى قدر الفصاحة ؛ على الوجه الذى ذكرناه ؛ وقد بينا من قبل : أن المعتبر بطريقة من النظم بعيد ؛ لأنه كان يجب لو أتى بعضهم

بطريقة من النظم ركيكة لم يسبق إليها أن يكون معجزاً ، وقد علمنا فساد ذلك ؛ فلا بد أن يعتبر مع الطريقة الرتبة في الفصاحة .

فإن أراد من قال : إن وجه إعجاز القرآن النظم المخصوص ، هذا المعنى وهو أنه تعالى خصه بالقرآن ، على نظام لم تجر العادة بمثله ، مع اختصاصه برتبة الفصاحة ، فهو الذى بيناه ، لأن خروجه عن العادة ، في قدر الفصاحة يرجب كونه معجزاً بانفراده ، واختصاصه بنظم من دون هذا الوجه لا يوجب كونه معجزاً ، وإنما يؤكد كونه معجزاً ، فإن سلم هذا المخالف ما ذكرناه فهو الذى نصرناه . فإن قال : إنه يكون معجزاً للنظم فقط ، ولكونه على هذه الطريقة المباشرة لمنظوم كلامهم ومثوره وإن لم يختص برتبة الفصاحة ، فالذى قدمناه يبطله ، ومتى اعتبر في كونه معجزاً كلا الأمرين ، فإن أراد بمجموعهما يتم ذلك فقد بينا : أنه قد يتم بأن يبين من كلامهم ، برتبة عظيمة في الفصاحة ، وإن أراد أنه يؤكد ذلك فصحيح ، وهذا هو الأقرب ، لأنهم لا يريدون النظام دون رتبة الفصاحة ، وإنما يريدون بذلك أنه تعالى جاء بالقرآن على أوكد الوجوه في نقض العادة ، والمباشرة ، وأوكدها أن يكون نظاماً مباشراً لما تعارفوه مع رتبته العظيمة في الفصاحة ، وهذا بين^(١) .

ثم ينفي ذلك مرة أخرى ، فيقول :

« فإن قال قائل : هلا صح التحدى بالقرآن ، من حيث اختص بنظم لم تجر العادة بمثله ، لأن الذى كان يعتاده القوم الشعر ، وما يجرى مجراه ، والخطب ، وما شاكلها من الكلام المنشور ، فجاءهم بطريقة في البيان خارجة عما اعتادوه ؟ »

قيل له : إنما الغرض أن نبين وجهاً يصح عليه التحدى بالقرآن ،

والتقريع بالعجز عنه ، والذي قدمناه قد صح^(١) ، فاذا ثبت ما ذكرته —
من حيث أن القرآن اختص بنظم لم تجر العادة بمثله — لم يؤثر فيما ذكرناه
بل يؤكد ، لأنه يزيد في الوجه الذي يصح عليه التحدى ، وكلما كانت
وجوه صحته أكثر فهو أبين فيما أردناه .

وقد قدر القاضى أن فى كلام السائل ما يحتمل أن مجرد السبق إلى
النظم هو من قبل الإعجاز ، فأسرع إلى نفي ذلك ، فقال :

« لسكنما نعلم أن الأمر بخلاف ما ذكرته لأن من سبق إلى الشعر أولا ،
لا يجب أن يكون الذى أتى به داخلا فى الإعجاز ، وإن كان قد اختص بنظم
غير معتاد ، لما كان المتعالم من حال الغير أنه يساويه فى ذلك ، فلم يكن
بالسبق اعتبار دون أن يضاف إليه ما ذكرناه من تعذر مثله على غيره
وخروجه عن المعتاد . »

« ولو كان السبق إلى الشعر من باب الإعجاز لكان كل وزن منه ، وكل
بحر يقتضى الإعجاز ، وأصبح ادعاء الإعجاز فى كل زمان بابتداع وزن
مخالف لما جرت به العادة . »

فإذا بطل ذلك من حيث لا فرق بين المعتاد من الأمور وبين ما يتمكن
الناس من فعله على حد العادة لأن كلا الوجهين سواء فى أن التساوى والاشتراك
فيه يمكن ، وإنما يدل على النبوة ما يخرج عن طريق العادة فى الوقوع والتمكن
فكيف يصح اعتبار السبق فى هذا الباب ؟

ومنى قال السائل : إني أعتبر السبق إذا كان خارجا عن العادة ولم تمكن فيه
المساواة فقد عاد إلى ما ذكرناه ، وأخرج السبق من أن يكون له تأثير .

(١) يشير إلى ما سبق أن قرره من أن إعجاز القرآن كان يتجاوز الحدود الإنسانية
وذلك بالنظم على طريقة مخصوصة . الخ ص ٤٧٠ .

ولهذه الجملة جوزنا أن يقع السبق إلى الصناعات ، وما جرى مجراها وألا يكون ذلك معجزاً ، تمكن الغير من المشاركة ، وما هذا حاله لا يصح أن يكون إلا في حكم المعتاد ، لكنه لم يظهر ، ولا فرق بين ما يظهر منه وما يصح ظهوره .

ولو كان السبق يؤثر في ذلك لوجب إذا تمكن أحداً من ابتداء لغة أن يكون ذلك معجزاً ، فلما لم يحز ذلك لصحة المشاركة فكذلك القول فيما عداه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان السبق إلى الشيء مما لم يتقدم وقوعه مثله فيجب أن يكون معجزاً ، لأن المعتبر بما يخرج عن العادة ، ولا يمكن لأهل تلك العادة فيه المساواة والمشاركة ، ولو أن ذلك كذلك لوجب في ابتداء العادات أن يكون من باب الإعجاز وقد بينا فساد ذلك من قبل (١) .

والذي يريد أن يقرره القاضي عبد الجبار هو أن السبق إلى الشيء والمجيء به على غير مثال يعرفه الناس لا يعد معجزة ولا يدخل في باب الإعجاز ، لأنه وإن كان جديداً على الناس ، خارجاً على ما لفهم ، إلا أنه واقع تحت قدرتهم ، وأنه لا يلبث طويلاً حتى يكون للناس مشاركة فيه ، بل وفي إكماله ما فيه من نقص وإقامة ما فيه من عوج ، وذلك شأن جميع الاختراعات التي تولد في أول أمرها على يد إنسان من الناس ثم لا يزال الناس يتعدهونها بالتحوير والتبديل ، والزيادة والنقص حتى يقيموها على الوجه السليم لها . وكذلك الشأن في جميع النظريات العلمية والمذهبية تجيء من إنسان كأنها شيء لم يعرفه الناس من قبل ، ثم إذا بعد قليل تكون في ملك الناس يتداولونها بينهم كما يتداولون السلع بيعاً وشراءً (٢) .

(٢) إعجاز القرآن للخطيب ص ٢١٤ .

(١) الفتى ج ١٦/٢١٦ ، ٢١٧ .

الإخبار بالغيوب ليس وجهاً من وجوه الإعجاز :

ولا يرتضى القاضى عبد الجبار هذا الوجه من وجوه الإعجاز، ولا يعتد به فى هذا الشأن ، حيث يقول :

« فإما من قال : إنه ﷺ . وقد تحدى بالقرآن من حيث تضمن الإخبار عن الغيوب ، فبعيد لأنه قد تحدى بمثل كل سورة من غير تخصيص ، ولا يتضمن كل ذلك الإخبار عن الغيوب ، ولأننا نعلم أنه تحدى بمجملته لا ببعضه ، فكيف يصرف التحدى إلى ما يتضمن ذلك دون ما يتضمن الحلال والحرام ؟ ولأنه — ﷺ — تحدى بذلك على الطرائق المعقولة عندهم وفى عاداتهم ، وإنما اعتادوا التحدى فى الكلام على الوجه الذى ذكرناه (١) .

الصرقة ليست وجهاً من وجوه الإعجاز .

ويورد أيضاً وجهاً ثالثاً من وجوه الإعجاز ولا يرتضيه ضمن وجوهه ، فيقول على لسان سائل : « هل قلتم : إن التحدى بالقرآن يصح لأمر يرجع إلى التخلية والدواعى ، فكأنه يتحداهم بأن يأتوا بمثله ، فيمتنع عليهم ذلك لحصول منع فيهم ، أو لورود بعض الصوارف عليهم بما يختص بالقلب ، أو اللسان . فعند ذلك يظهر أنه معجز ، وإن كان الحال للقوم كحالهم فى التمكن من ذلك والقدرة عليه ، وفى أن القدراتى قد اختص به من الفصاحة معتاد ، فمن أين لكم مع تجويز ما ذكرناه ، أنه خارج عن العادة فيما اختص به من قدر الفصاحة ؟

فإن قال : امتنع عليهم ذلك ، بأن أعدمهم الله تعالى العلوم التى معها

يمكن الكلام الفصيح ، فصار ذلك ممتنعا عليهم ، لفقد العلم .

قيل له : لست تخلو فيما ادعيت من وجهين :

إما أن تقول : قد كان ذلك القدر من العلم حاصلا من قبل معتادا

فتموا منه عند ظهور القرآن . أو تقول : إن المنع من ذلك مستمر غير

متجدد ، وأنهم لم يختصوا ، ولا من تقدمهم بهذا القدر من العلم .

فإن أردت الوجه الأول فقد كان يجب أن يكون قدر القرآن من

الفصاحة قدر ما جرت به العادة من قبل ، وإنما منعوا من مثله في المستقبل

ولو كان كذلك لم يكن المعجز هو القرآن ، لكونه مساويا لكلامهم ،

ولتمكنهم من قبل من فعل مثله في قدر الفصاحة ، وإنما كان يكون المعجز

ما حدث منهم من المنع . فكان التحدى يجب أن يقع بذلك المنع ،

لأبقر حتى لو لم ينزل الله تعالى القرآن ولم يظهر أصلا ، وجعل دليل

نبوته امتناع الكلام عليهم ، على الوجه الذى اعتادوه ، لكان وجه

الإيجاز لا يختلف ، وهذا ما نعلم بطلانه باضطراب ، لأنه — عليه السلام —

تحدى بالقرآن ، وجعله العمدة في هذا الباب ، على أن ذلك لو صح لم يقدح

في صحة نبوته ، لأنه كان يكون بمنزلة أن يقول — ﷺ — دلالة نبوتى أن

أريد المشى في جهة فيتأتى لى على العادة ، ويريدون المشى فيتعذر عليكم ،

فإذا وجد الأمر كذلك دل على نبوته ، لكون هذا المنع على هذا الوجه

ناقضا للعادة .

وإن أراد الوجه التالى مما قدمناه فهو الذى يعول عليه ، لانا نجعل

للقرآن المزية في الفصاحة ، من حيث يحتاج إلى قدر من العلم لم تجر العادة

بمثله أن يفعله تعالى فيهم

وأما ادعاء السائل أنه — ﷺ — توفرت دواعيه وأتى بمثل القرآن ،

فإنصرف دواعيهم عن فعل مثله . فلذلك لم يأتوا به ، وأن وجه التحدى

في ذلك وقوع الصرف فيهم عن مثله — فبعيد . . . لأننا نعلم باضطراب
توفر دواعيهم إلى إبطال أمره ، والقدح في حاله حتى لم يبق وجه في الدواعي
إلا وتوفر فيهم ، فكيف يصح مع ذلك ادعاء ما ذكرته ؟

فإن قلت : إن دواعيهم وإن توفرت فإنه تعالى صرفهم عن ذلك بحسب
من الدواعي ، فهذا يوجب إثبات ما لا يعقل من الدواعي .

وإن قلت : إنه تعالى صرفهم بمنع فهو الذي بينا فساده من قبل —
وهذه الجملة تبطل قول من يتعلق في إعجاز القرآن بذكر الصرفة (١) .

ويقول في مكان آخر : « فإن قاروا : إنا نجعله معجزاً ، وإن كان كذلك
الصرفه إياهم عن المعارضة ؛ فقد بينا من قبل : أنه لا يجوز أن يكونوا
ممنوعين من الكلام ، بأن دللنا على أن المنع والعجز لا يختص كلاماً دون
كلام ، وأنه لو حصل ذلك في ألسنتهم لما أمكنهم الكلام المعتاد ؛ والمعلوم
من حالهم خلاف ذلك ، وبيننا أن هذا الوجه لو صح لم يوجب كون
القرآن معجزاً ، وكان يجب أن يكون المعجز منهم من فعل مثله ، كما أنه
تعالى لو جعل دلالة نبوته — ﷺ — أن يتمكن من مشي ، أو كلام ،
أو تحريك يد ، في حال يتعذر على جميعهم مثله ، لقد ، كان ذلك معجزاً ،
ولكان المعجز منهم من ذلك ، لأنه الخارج عن العادة ، دون تمكنه ﷺ
بما فعله ، لأن ذلك معتاد ، ومن سلك هذا المسلك في القرآن يلزمه ألا يجعل له
مزية ألبته على أن ذلك يبطل بمض القرآن ، لأنه تعالى قال : « قل لئن
اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » (٢) ، ولو كان الوجه الذي له تعذر عليهم المنع ،
لم يصح ذلك ، لأنه لا يقال في الجماعة إذا امتنع عليها الشيء : إن بعضها
يكون ظهيراً لبعض ، لأن المعاونة والمظاهرة إنما تمكن مع القدرة ولا تصح

مع العجز والمنع؛ وهذا بين أنهم لو كانوا قادرين متمكنين لما أمكنهم أن يأتوا بمثله، ولا يكون كذلك إلا لمزية القرآن (١).

واحتجاج عبد الجبار لدفع مذهب العرفة واتجاهه هذا سبقه به معاصره الخطابي، فهو يتبع نفس المنهج ويسير في نفس الاتجاه (٢).

خلاصه وجه الإعجاز عند القاضي عبد الجبار:

عرض القاضي عبد الجبار لصور الإعجاز الشائعة عند معاصريه، وتناولها بالتفصيل والتفديد، فني أن يكون الإعجاز في النظم وحده، ورد على أصحاب هذا الرأي وحاجهم في ذلك، وكذلك نفي أن يكون الإعجاز في الإخبار عن الغيوب، وناقش رأى المعارضين، كما رد بشدة رأى من قال بالعرفة وقد رأيهم وظهر عليهم.

واستقر رأيه كما سبق في الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى ولا تظهر هذه الفصاحة في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم أن يكون لكل كلمة صفة، وهذه الصفة قد تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالواقع، وإيس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، فعلى هذا الوجه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها (٣).

وعبد الجبار بهذا التمهيد كان الهادى لعبد القاهر، وتلك البداية كانت المنارة التي اهتدى بها الإمام عبد القاهر الجرجاني، وأخذ منها فكرة النظم الذي يقوم على معاني النحو، كما سنبين إن شاء الله تعالى — وقد كان عبد الجبار في استطاعته متابعة فكرته تلك حتى تظهر بالصورة التي ظهرت عند القاهر أو تكاد، لولا أنه شغل بقضايا مذهبه الكلامية التي كرس جهده وحياته لها.

(١) المغنى ج/ ٣٢٢ (٢) انظر إنكار الإعجاز بالعرفة عند الخطابي ص ٤٤٤

(٣) انظر الفصاحة في الكلام عند القاضي عبد الجبار ص ٤٧٠.

الباب الرابع

مدرسة عبد الجبار البلاغية

ويشتمل على فصول ستة :

- ١ - عبد القاهر الجرجاني وتأثره بالقاضي عبد الجبار .
- ٢ - الشريف الرضي
- ٣ - الشريف المرتضى
- ٤ - الحاكم الجشمي
- ٥ - الزمخشري
- ٦ - الفخر الرازي

مدرسة عبد الجبار البلاغية

وضع عبد الجبار بمبادئه الاعتزالية ، ومباحثه الكلامية بذوراً صالحة في حقل البلاغة العربية ، فالقيت في أرض طيبة وتربة صالحة فأتت أكلها ضعفين ، فقد تخللت مباحثه الكلامية ضد المخالفين والطاعنين على التنزيل مباحث بلاغية ، كانت لها قيمة كبيرة ، وآثار بعيدة أودعها كتبه وضمنها آثاره ، وقد تلقفها عنه تلاميذ أكفاء كانوا عليها أحرص وبها أشغف ، فاجتمعوا على مآذنها ، ونالوا من طيباتها ، وأخذوا من مشتمياتها ، وقطفوا من ثمراتها ، فمنهم من قرأ عليه وتأثر به عن قرب وأخذ عنه من تلقين ، واعتترف بهذا الأخذ ، وأقر بهذا الفضل ، وهو الشريف الرضى . فقد ذكر غير مرة في كتبه أنه قرأ على القاضي عبد الجبار ، ونقل عنه وذكره بالحسن ، وأقر له بالفضل والتقدير .

أما الشريف المرتضى فكتبه تنطق به هو ، وتكاد أماليه تقول : خذوني فأنا من آثار عبد الجبار ، ومع ذلك فلم يترك في كتابه هذا ما يدل على هذا الأخذ ونلك الإفادة ، مع أنه من الثابت أنه درس على القاضي وتلقى عنه كما سبق (١) .

أما الإمام عبد القاهر الجرجاني ، فلم يعرف أنه التقى بالقاضي عبد الجبار ، ولم يحدثنا التاريخ بذلك ، وإن كان ذلك لم يستبعد حيث أنه عاصر القاضي عبد الجبار ولحقه ودر في سن التعليم والتلقين إذ أنه توفي سنة ٤٧١ هـ على الأرجح ، ولم يحدث المؤرخون عن عمره ، وعدم الحديث عنه يدل على أنه مات في سن عادية قد تكون السبعين ، فربما كان ميلاده في أوائل القرن الخامس الهجري . وحينئذ يكون عند وفاة القاضي عبد الجبار سن عبد القاهر خمسة عشر عاماً أو ما يقرب منها وهي سن الاستعداد للدرس والقبول للاعتماد .

على أن ياقوت ذكر أن عبد القاهر الجرجاني قرأ على أبي الحسن
على بن عبد العزيز الجرجاني (ت ٣٩٢ هـ) ، وكان كلما ذكره في كتبه
تبخبخ به ، وشيخ بأفقه بالإتساء إليه . وهذه الرواية فيها بعد ، إذ هذه الرواية
ترجع ميلاد عبد القاهر إلى سنة ٣٧٧ هـ فيكون عند وفاته قد أربى على
التسعين ؛ إذا قدرنا أن عبد القاهر التقى بالقاضي الجرجاني في الخامسة
عشرة على الأقل (١) .

فإذا كان ياقوت ذكر أنه التقى بالقاضي الجرجاني المتوفى سنة ٣٩٢ هـ
أفلا يصح أنه التقى بالقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) ، وبين تاريخ وفاته
ما يزيد عن العشرين عاماً ؟ وإذا كان لم يلتق به مباشرة — كما ذكر
المؤرخون أنه لم يغادر جرجان — فلا أقل من أنه التقى به في كتبه
واغترف من آثاره ، وهذا ما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وتأثر به أيضاً الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي (ت ٤٩٤ هـ) .
— وهو عالم متكلم على مذهب المعتزلة — في تفسير له سماه « تهذيب التفسير »
مخطوط ومحفوظ في دار الكتب المصرية ، وهو تفسير كبير وموسع يزيد
على ثمانية أجزاء كبار تحت أرقام عدة ، وفي هذا الكتاب يظهر بوضوح
تأثره بالقاضي عبد الجبار ، وقد صرح الحاكم الجشمي باسم القاضي عبد الجبار
ناقلًا عنه ، وقد كانت مادة هذا الكتاب غزيرة ووفيرة ، وكان لها الأثر
الظاهر والطيب على تفسير الزمخشري في كشفه ، كما سنوضح ذلك .

كما تأثر بالقاضي عبد الجبار الزمخشري في كشفه ، وكان هذا التأثير
واضحاً كما يرشد عن ذلك ولم يشبهه ، كما لم يشبهه أحد من الباحثين على
كثرة بحثهم في الزمخشري ، وفي كشفه . وهذا سبق أعتر به .

(١) عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية ص ٦ ، ٧ ، ٨ .

وفي تفسير الإمام الرازي نجده يذكر القاضي، وينقل عنه كثيراً من آرائه، مما يدل على أنه استوعب آثاره .

ومع أن الإمام عبد القاهر يقع الثالث في الترتيب الزمني من تلاميذ تلك المدرسة ، إلا أننا سنقدمه في الحديث في هذا الباب ونجعله في الفاتحة حيث أن الباب السابق انتهى بالإعجاز عند القاضي عبد الجبار . ونظرة القاضي عبد الجبار في الإعجاز هي المنارة التي اهتدى بها عبد القاهر ، وسار على نهجها حتى وصل إلى نظريته وفكرته في النظم ، وكانت هي الأساس التي على أساسها شيد وأعلى البناء . وبذلك النظام والترتيب يتسق الكلام ، وتتسلسل الفكرة ويتصل الخيط ، فيكون ذلك أقرب إلى وضوح الفكرة ، ويأتي في كمال الغرض . وإذا جعلنا هنا فاصلاً بعنوان « الباب الرابع » ، فليس ذلك إلا لأن الكلام عن عبد القاهر داخل في إطار المدرسة البلاغية لعبد الجبار ، وفي نطاق المتأثرين به والناقلين عنه .

الفصل الأول

عبد القاهر الجرجاني وتأثره بالقاضى عبد الجبار

حقيقة الإعجاز عند عبد القاهر (١) :

لقد أفسد الجدال المنطقي والمذهب الكلامي الفلسفي المقاييس البلاغية للبيان العربي منذ عصر عبد القاهر والمصور التي جاءت بعده ، فلم يكن للذوق ولا للطبع مكان في وزن الكلام ، وفي المفاضلة بين الجيد والردى منه ، يصف عبد القاهر مكانة البيان وما أصيب به من القصور الفاسد في عصره فيقول : « إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً وأسبق فرعاً ، وأحلى جنى ، وأعذب مورداً وأكرم نتاجاً ، وأنور سراجاً من علم البيان الذى لولاه لم تر لساناً يحوك الوشى ، ويلفظ الدر . . . إلا أنك لن تر على ذلك نوعاً من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه ، ومنى من الحيف بما منى به ، ودخل على الناس من الغلط فى معناه ما دخل عليهم فيه ، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديئة ، وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش . . . » (٢) .

ويكاد يكون عبد القاهر واحداً من آحاد العلماء الذين سلم لهم طبعهم وبقيت معهم فطرتهم السليمة النقية إلى حد بعيد فى تلك الفترة التى فسد فيها الذوق الأدبى .

لقد كتب عبد القاهر كتابين هما : دأسرار البلاغة ، و « دلائل الإعجاز »

(١) هو عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني لم يلق شيخاً مشهوراً فى علم العربية غير أبى الحسين محمد بن الحسين لأنه لم يخرج من جرجان وتوفى سنة ٤٧١ هـ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٤٤ .

ولا يعنيننا الخلاف في السابق منهما ، وإنما الذى يعنيننا هو موضوع الكتابين ، أما د أسرار البلاغة ، فكان يحاول فيها أن يكشف عن وجوه الحسن في الكلام ويدل على مواقع الحسن فيها ، ويحدد المطالع التى جاءت من قبلها . أما الدلائل ، فقد كان فيه زيادة على هذا الاتجاه اتجاهاً إلى البحث في الإعجاز القرآنى . وقد كتب رسالة سماها د الشافية ، وقد جعل هذه الرسالة لتقرير حقيقة الإعجاز وقيام الدلائل على وقوعه — ولم يحاول فيها أن يكشف عن وجوهه — مستشهداً لذلك بالقرآن الكريم وما حمل من آيات سجلت تحديه للعرب مرة بعد أخرى بل ويستشهد بشواهد الحال التى كان عليها العرب ، وما تحمل نفوسهم من حمية تاتى كل تحد بمثله أو بما هو أشد منه .

ويمهد لذلك بالحديث عن الغريزة المتمكنة في نفوس الناس في مناقشة بعضهم بعضاً ، وتحدى بعضهم بعضاً ، فيقول :

د أما الأصول فدلّت من حيث كان المتعارف من عادة الناس التى لا تختلف وطبائعهم التى لا تبدل ، ألا يسلبوا الخصم الفضيلة وهم يجدون سبيلاً إلى دفعها . ولا ينتحلون العجز وهم يستطيعون قهرهم والظهور عليهم ، كيف ؟ ، وأن الشاعر أو الخطيب أو الكاتب يبلغه بأقصى الإقليم الذى هو فيه من يأتى بنفسه ، ويدل بشعر يقوله ، أو خطبة يقوم بها ، أو رسالة يعملها فيدخله من الأنفة والحمية ما يدعو إلى معارضته ، وإلى أن يظهر ما عنده من الفضل ، ويذل ما لديه من ، المنة حتى إنه ليتوصل إلى أن يكتب إليه ، وأن يعرض كلامه عليه ببعض العلل وينوع من التحل ، هذا وهو لم ير ذلك الإنسان قط ، ولم يكن منه إليه ما يهز ويحرك ، ويهيج على تلك المعارضة ويدعو إلى ذلك التعرض ، وإن كان المدعى بمرأى منه . ومسمع كان ذلك أدعى إلى مباراته ، وإلى إظهار ما عنده ، وإلى أن يعرف

الناس أنه لا يقصر عنه ، أو أنه منه أفضل ، فإن انضاف إلى ذلك ما يدعو الرجل إلى مماثلته^(١) ، ويحرك لمقاولته ، فذلك الذي يسعد ليله ، ويسلبه القرار حتى يستفرغ مجوده في جوابه ، ويبلغ أقصى الحد في مناقضته ، وقد عرفت قصة جرير والفرزدق وكل شاعرين جمعهما عصر ، ثم عرض بينهما ما يهيج على المقاولة ويدعو إلى المفاخرة والمنافرة — كيف جد كل منهما على مغالبة الآخر ، وكيف جعل ذلك همه ووكده وقصر عليه دهره ؟ هذا وليس به^(٢) ، ولا يخشى إلا أن يقضى لصاحبه بأنه أشعر منه وأن خاطره أحد ، وقوافيه أشرد ، لا ينازعه ملكا ، ولا يقتات بغلبته له حقا ، ولا يلزمه به إتاوة ، ولا يضرب عليه ضريبة^(٣) ،

وبعد أن يكشف عبد القاهر عن هذه الغريزة المتمكنة في الناس في منافسة بعضهم بعضا ، وتحدى بعضهم بعضا ، يدير النظر إلى هذه الغريزة في الأمة العربية واستبداد هذه الغريزة بهم ، وموقفها من القرآن حين تحداهم ، يقول :

« وإذا كان ذلك بين نفسين لا يروم أحدهما من مباهاة صاحبه إلا ما يجري على الألسن من ذكره بالفضل فقط ، فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب ، وفي مثل قريش ذوى النفس الآلية ، والهمم العالية ، والألقه والحمية ، من يدعى النبوة ، ويخبر أنه مبعوث من الله تعالى إلى الخلق كافة ، وأنه بشير بالجنة ونذير من النار ، وأنه قد نسخ كل شريعة تقدمته ، ودين دان به الناس شرقا وغربا ، وأنه خاتم النبيين ، وأنه لا نبي بعده ، إلى آخر ما صدع به النبي — ﷺ — ثم يقول : — أى النبي — وحجتي أن الله تعالى قد أنزل على كتابا عربيا مبينا ، وتعرفون ألفاظه وتفهمون معانيه إلا

(١) مباراته ومجاراته . (٢) وليس همه

(٣) الشافية ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ص ١١٩ .

أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله ، ولا بعشر سور منه ، ولا بسورة واحدة ، ولو جهدتم جهدكم ، واجتمع معكم الجن والإنس ، ثم لاتدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه ، ويبنوا سرفة في دعواه ، مع إمكان ذلك ، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله ، أو قريب منه ؟

هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته — أى النبي — ومن الذى ادعاه حدا تركوا معهم أحلامهم الراجحة ، وخرجوا عن طاعة عقولهم الفاضلة ، حتى واجهوه بكل قبيح ، ولقوه بكل أذى ومكره ، ووقفوا له بكل طريق ، وكادوه وكل من تبعه بضروب المسكيدة ، وأرادوهم بأنواع الشر .

وهل سمع قط بذى عقل ومسكة ، استطاع أن يخرس خصما قد اشتط في دعواه بكلمة يجهل بها ، فترك ذلك إلى أمور يسفه فيها ، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز وإلى أنه مغلوب قد أعوزته الحيلة وعن عليه المخلص ؟

وهل عرف في مجرى العادات ، وفي دواعى النفوس ومبنى الطباع ، أن يدع الرجل ذو اللب حجته على خصمه فلا يذكرها ، ولا يفصح بها ، ولا يجل عن وجهها ، ولا يريه الغلط فيما قال ، ولا الكذب فيما ادعى ، ولا يدعى أن ذلك عنده ، وأنه مستطيع له بل يجعل أول جوابه له ومعارضته إياه التسرع إليه والسفه عليه ، والإقدام على قطع رحمه ، وعلى الإفراط في أذاه ؟

أم هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة ولهم دين ونحلة ، فيؤلب عليهم الناس ويدبر في إخراجهم من ديارهم وأموالهم ، وفي قتل صناديدهم وكبارهم ، وسبي ذراريهم وأولادهم ، وعدته التى يجد بها السبيل إلى تألف من يتألفه ودعاء من يدعوه ، دعوى له إذاً هى أبطلت بطل أمره كله ، وانتقض عليه تدبيره ، ثم لا يعرض له في تلك الدعوى ،

ولا يشتغل بإبطالها ، مع إمكان ذلك ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع؟ (١) .
وعبد القاهر في ذلك متتبع آثار الباقلاني ، وكلاهما في تقرير حقيقة الإعجاز يقتضى طريقة الجاحظ ، فهو الرائد لهذه الفكرة وما جاء بعده عيال عليه (٢) .

وبعد أن يقرر حقيقة الإعجاز يبحث في دلالة عن وجوه الإعجاز ويبدى ويعيد كاشفا عن تلك الوجوه باحثا عنها .

فلم يقتنع عبد القاهر في إعجاز القرآن إلا بوجه يتحقق في جميع سور القرآن ، فرأى الإخبار عن الأمور الغيبية أمراً يتحقق في بعض سور القرآن ، ورأى كذلك حديثه عن الأمور الماضية منذ خلق آدم إلى اليوم في بعض السور دون بعض ، ورأى أن المعاني التي تضمنها القرآن في أصل وضع الشريعة والأحكام مما يتعذر على البشر إirاده في مثل تلك الألفاظ البديعة ، ليست هذه الأحكام موجودة في كل سور القرآن ، ونفى أن يكون الإعجاز لوجود التشبيه والمجاز والاستعارة في كل ثناياه ، لأن هذه الألوان في آيات محدودة لا توجد في جميع السور ، ولا بالفواصل ، ولا بسهولة اللفظ . . .

ولكن عبد القاهر نظر فرأى أن الشيء الذي يوجد في جميع سور القرآن هو بلاغة النظم فإن تلك البلاغة تتحقق في أقصر سور القرآن ، كما تتحقق في أطول سوره .

آمن عبد القاهر بفكرة النظم وكان عالماً متضلعا في علم النحو ، فرأى أن النظم ليس سوى توخي معاني النحو ، وتلك هي الفكرة التي أنشأ لها

(١) الثانية ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ص ١٢٠ ، ١٢١ .

(٢) أظن الجاحظ ورأيه في الإعجاز ص ٤٢٩ ، وكذلك حقيقة الإعجاز عند الباقلاني ص ٤٥٤ .

عبد القاهر كتابه «دلائل الإعجاز» ، يقررها ، ويبرهن عليها ، ويورد الشبه عليها ، ويرد على هذه الشبه ...

يقول : «ماذا أعجز العرب من القرآن ؟ وعن ماذا عجزوا ؟ أعن معان من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول ؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه ؟

ويقول في الجواب : أعجزتهم مزايًا ظهرت لهم في نظمهم ، وخصائص صادفوها في سياق نظمهم ، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها ، وبجاري ألفاظه وموقعها ، وفي مضرب كل مثل ، ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة ، وتنبيه وإعلام ، وترغيب وترهيب ، ومع كل حجة وبرهان وصفة وبيان ... وبرهم أنهم تأملوه سورة سورة وعشرًا عشرًا ، وآية آية ، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ، أو لفظة ينسكرها شأنها ، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أخرى أو أخلق ، بل وجدوا اتساقًا بهر العقول ، وأعجز الجمهور ، ونظامًا والتشامًا ؛ وإتقانًا وإحكامًا ، لم يدع في نفس بليغ منهم ولوحك بيا فوخه السماء موضع طمع ، حتى خرسست الألسن أن تدعى وتقول ، وخلدت القروم فلم تملك أن تقول (١).

وعبد القاهر يجعل ذلك القول هو تلخيص للجواب الذي سييسطه فيما بعد ، لهذا يقول عقب هذا الكلام : «وجملة ما أردت أن أبينه لك أنه لا بد لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده ، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة ، وعلة معقولة ، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل ، وعلى صحة ما ادعينا من ذلك دليل (٢) .

الكلمة في حال انفرادها لا تدل إلا على الوضع اللغوي :

يقرر عبد القاهر أن مفردات اللغة لها دلالات موضوعية لها ، ومن هنا فلا يمكن أن يقوم وجه لتقويم هذه المفردات في ذاتها ، لأنها وضعت

للتدل على ذات أو معنى دون نظر إلى أى اعتبار آخر فى بنائها ، فهى من هذه الجملة قد أخذت وضعاً ثابتاً لا يتغير كأرقام الحساب العديدة .

يقول : « إذا كان ذلك كذلك فينبغى أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها فى التأليف ، وقبل أن تصير إلى الصورة التى بها ، يكون الكلام إخباراً ، وأمرأ ، ونهياً ، واستخباراً ، وتعجباً ، وتودى فى الجملة معنى من المعانى التى لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة ، وبناء لفظة على لفظة . هل يتصور أن يكون بين اللغتين تفاضل فى الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذى وضعت له من صاحبها على ما هى موسومة به ، حتى يقال : إن « رجلاً » أدل على معناها من « فرس » ، على ما سبى به ؟ ، وحتى يتصور فى الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه وأبين كشفاً عن صورته من الآخر ؟ فيكون « الليث » مثلاً أدل على « السبع » ، المعلوم من الأمد ؟ ، وحتى أننا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة « رجل » ، أدل على الآدمى الذكر من نظره فى الفارسية » (١) .

الكلمة فى حال اجتماعها وتأليفها :

وإذا لم يكن للكلمة فى ذاتها طاقة تعددها دلالتها أو تختلف وهى فى حال انفرادها . فإنها حين تجتمع إلى كلام آخر وتنتظم معه ، تنطلق منها طاقات ، وتنكشف منها صفات وجوانب لم يكن من المستطاع أن تنكشف وهى مفردة . يقول عبد القاهر .

« وهل يقع فى وهم — وإن جهد — أن تتفاضل الكلمتان المفردتان . من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم . بأكثر من أن

تكون هذه مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية ، أو أن تكون حروف هذه أخف وأمازاجها أحسن ، وما تكدر اللسان أبعد ؟ (١) .

وهل تجد أحداً يقول : هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعانى جاراتها ، وفضل مؤانستها لأخواتها ؟

وهل قالوا : لفظة متمكنة ومقبولة ، وفي خلافها قلقلة ونائية ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها ، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم ، وأن الأولى لم تلاق بالثانية في معناها ، وأن السابقة لم تصلح أن تكون افقا للتالية في مؤداها ؟

وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى : د وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضى الأمر واستوت على الجودي وقبل بُعداً للقوم الظالمين ، (٢) فتجلى لك الإعجاز ، وبهرك الذي ترى وتسمع ، أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض ، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية ، والثالثة بالرابعة ، وهكذا إلى أن يستقرها إلى آخرها ، وأن الفضل تنائج ما بينهما ، وحصل من بجمعها .

إن شككت — أى في أن لارتباط الكلمات في الآية الكريمة من فضل في هذه المزايا التي تجدها فيها — فتأمل : هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية ؟

قل : ابلعي د أو اعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى

(١) يريد أن هذا التفاضل لا يعتد به ولا يقام له وزن في تقييم الكلام .

(٢) هود آية : ٤٤ .

ما بعدها ، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها ، وكيف بالشك في ذلك ؟ ومعلوم أن مبدأ العظمة — في الآية — أن نوديت الأرض ، ثم أمرت ، ثم في أن كان النداء : يا دون أي ، نحو : يايتها الأرض ، ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال : ابلسى الماء ، ثم أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها - فداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها ، ثم قيل : وغيض الماء ، فجعل الفعل على صيغة : فـعـل ، الدالة على أنه لم يغض إلا بأمر أمر وقدرة قادر ، ثم تأكيد ذلك وتقديره بقوله : وقضى الأمر ، ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو : استوت على الجودي ، ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة ، والدلالة على عظم الشأن ، ثم مقابلة : قيل ، في الخاتمة : قيل ، في الفاتحة .

ثم يقول : أفترى في شيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة ، وتحضرك عند تصورها هيئة تحيط بالنفوس من أقطارها ، تعلقه باللفظ ، من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق ؟ أم كل ذلك لما بين الألفاظ من الاتساق العجيب ؟ (١) .

ثم يعود عبد القاهر في فصل الحديث الذي كان فيه عن الكلمات ودلالاتها في أحوال أفرادها وجمعها فيقول : قد اتضح إذن اتضاحا لا يدع للشك بجلا أن الألفاظ لا تتفاوت من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها ، أو ما أشبه ذلك بما لا تتعلق له بصريح اللفظ ، وما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع ، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر .

ثم أخذ يضرب لذلك الأمثال بعرض كلمة من الكلمات تأخذ أوضاعا

(١) الدلائل ص ٣٦ ، ٣٧ .

مختلفة في الكلام فيكون لها مع كل كلام طعم، وفي كل نظم قيمة ووزن،
يقول في بعض تلك الأمثال : وذلك كلفظ الأندع، في بيت الحماسة :

تلفتُ نَحْوَ الحَسَى حتى وجدْتُني

وجئتُ من الإصغاء لبيتنا وأخذنا

وبيت البحتری

ولاني وإن بلغتني شرف الغنى

وأعتقتُ من رِق المطامع أخذعي

فإن لها في هذين المصنفين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك إذا تأملتها في
بيت أبي تمام :

يادهرُ قوم من أخذ عيكَ فقد أضججت هذا الأنام من خسرانك (١)

فتجد لها من الثقل على النفس ومن التغيص والتكدير أضعاف ما وجدت
هناك من الروح والخفة، والإيناس والبهجة .

ومن أعجب ذلك لفظة الشيء، فأنك تراها مقبولة حسنة في موضع،
وضعيفة مستكرهة في موضع . . . إلخ .

ثم يعقب على ذلك بقوله : وهذا باب واسع فإنك تجد متى شئت
الرجلين قد استعملتا كلياً بأعيانها، ثم ترى هذا قد فرع السماء، وترى
ذاك قد لصق بالحضيض .

فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا
استحقت المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى انفراد . دون أن
يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم . لما اختلف

(١) الحرق : العنف، والجهل والحق، ويريد بتقويم الأخدين (وما عرفان في صفحتي
المنق كاليتين) إزالة الكبر والعنف . لأنهم يقولون في المنكبر العاني : شديد الأخدين

فيها الجمال ، ولكانت إما أن تحسن أبداً ولا تحسن أبداً... (١).

ذلك حكم مفردات اللغة عند عبد القاهر لا مزية للمفردات في ذاتها لأنها ولدت هكذا بحكم الوضع من غير نظر إلى حسن أو قبح فيها ، وإنما هي دلالات وأسماء لمسميات .

وليس كذلك شأن المفردات حين ينضم بعضها إلى بعض ، فينتظم فيها كلام ، ويجتمع من انتظامها معان . يقول :

« فهو إذا نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعرضه مع بعض ، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء كيف جاء واتفق ، ولذلك كان النظم عندهم — أي عند أرباب الفصاحة والبيان — نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتجوير ، وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض ، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك ، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصلح (٢) .

اللفظ والنظم عند عبد القاهر :

عبد القاهر لا ينسكرك على اللفظ قيمته ووزنه في جمال الصورة البيانية بل إشراف وجهها ، ولكنه مع ذلك يرى أن هذا الحسن ، وهذا الإشراف ليس هو الذي تقف عنده حدود البلاغة ، وينتهي إليه منازل البيان .

كذلك النظم الذي تأخذه الصورة البيانية وبه يترتب المعاني وتتعانق الأفكار ليس هو غاية البيان ونهاية الفصاحة إذا لم يكن لجمال اللفظ مكان منه .

والكلام عند عبد القاهر — على ما يفسره — ثلاثة منازل ، لفظ مستقل بجماله ، واستغنى بحسنه دون أن يكون للنظم حساب فيه .

ونظم اعتمد على ترتيب المعاني وتأخى الأفكار دون أن يساند
التأنيق في اللفظ .

وكلام حوى الحسن من طرفيه، فجمع إلى جمال اللفظ وإشراق العبارة
تساوق المعنى وتلاحم الفكرة ، وهذا الأخير هو الذى يبحث عنه ،
ويطلب التفاضل فيه بين البلغاء ، ومن جهته يكون الإعجاز .

يقول عبد القاهر : دواعلم أن هذا — أى الفرق بين أن تكون
المزية للفظ ، وبين أن تكون فى النظم — باب يكثرفيه الغلط ، فلا تزال
نرى مستحسناً قد أخطأ بالاستحسان موضعه فيحل اللفظ ما ليس له ، ولا
تزال الشبهة قد دخلت عليك فى الكلام وقد حسن لفظه ونظمه ، فظننت
أن ذلك كله للفظ منه دون النظم . مثال ذلك أن تنظر إلى قول ابن المعتز :
وإني — على إشفاق عيني من العدا — لتجمع منى نظرة ثم أطرق

فترى أن هذه الطلاوة ، وهذا الظرف إنما هو لأن جعل النظر بجمع ،
وليس هو لذلك ، بل لأن قال فى أول البيت « واني » ، حتى أدخل اللام فى
قوله « لتجمع » ، ثم قوله « منى » ، ثم لأن قال « نظرة » ، ولم يقل « النظر »
مثلاً ، ثم لمكان « ثم » ، فى قوله « ثم أطرق » ، وللطيفة أخرى نصرت هذه
اللطائف وهى اعتراضه من اسم « إن » ، وخبرها بقوله : « على إشفاق عيني
من العدا » .

ونحن نرى أن عبد القاهر قد وزع الحسن الذى وقع فى النفس من
هذا البيت على كل كلمة فيه ، حيث أخذت مكانها من النظم وجاءت حيث
يطلبها المعنى ، وليس الحسن لألفاظ البيت مجتمعة أو متفرقة ، وإنما الحسن
فى تفاعلها مع بعضها ، وتساندها فى تأدية المعنى وأخذ كل نصيبها فى البلوغ
بالمصورة البيانية إلى تلك المنزلة من الحسن والجمال .

ثم يضرب عبد القاهر مثلاً آخر ، فيقول :

« وإن أردت أعجب من ذلك فيما ذكرت لك ، فانظر إلى قوله :
 سالت عليه شعابُ الحى حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير
 فانت ترى هذه الاستعارة على لطفها وغرابتها ، إنما تم لها الحسن
 هو انتهى إلى حيث انتهى بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير ؛
 وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومزاورته لها ، وإن شككت فاعمد
 إلى الجارين والظرف فأزل كلا منهما عن مكانه الذى وضعه الشاعر فقل :
 سالت شعاب الحى بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره ، ثم انظر كيف
 يكون الحال ، وكيف يذهب الحسن والحلاوة ، وكيف تعدم أريحتك التى
 كانت ، وكيف تذهب النشوة التى تجدها ؟

وينتهى عبد القاهر من هذا إلى تقرير رأيه فى كل من اللفظ والنظم
 ووضع كل منهما بمكانه من الصورة البيانية وأثره فيها ، فيقول :
 « وجلة الأمر أن ها هنا كلاما حسنا للفظ دون النظم ، وآخر حسنا
 للنظم دون اللفظ ، وثالثا قرى الحسن من الجهتين ووجبت له المزية بكلا
 الأمرين . . ثم يقول : والإشكال فى هذا الثالث — وهو الذى لا تزال
 ترى الغلط عارضك فيه وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته ؛ وطمحت
 بيبصرك إلى اللفظ. وقد رت فى حسن — كان به وباللفظ. — أنه للفظ خاصة
 وهو الذى أردت حين قلت لك : إن فى الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا
 بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته (١) .

وهنا يقدم عبد القاهر صورة من صور البيان ، ويكشف لنا فيها عن
 حظ كل من اللفظ والنظم فيما اشتملت عليه من روائع البيان وآيات
 الإعجاز : فيقول :

« ومن دقيق ذلك وخفيه ، أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى :

« واشتعل الرأسُ شيباً » لم يزدوا فيه على ذكر الاستعارة ، ولم يتسبوا الشرف إلا إليها ، ولم يروا للمزية موجبا سواها ، وهكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم ، وليس الأمر على ذلك ، ولا هذا الشرف العظيم ، ولا هذه المزية الجميلة ، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام مجرد الاستعارة ؛ ولكن لأن يسالك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه ، فيرفع به ما يسند إليه ويؤتى بالمعنى الفعل له في المعنى منصوباً بعده ، مبيّناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول ، إنما كان لأجل هذا الثاني ، ولما بينه ، وبينه من الاتصال والملابسة . وذلك أننا نعلم أن « اشتعل » للشيب في المعنى وإن كان هو للرأس في اللفظ ..

يبين أن الشرف كان لأن سلك هذا المسلك ، وتوخى به هذا المذهب أن تدع هذا الطريق فيه ، وتأخذ اللفظ وتسند إلى الشيب صريحاً ، فنقول : « اشتعل شيبُ الرأس » و « اشتعل الشيبُ في الرأس » ثم ننظر ، هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة ؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها ؟ فإن قلت : فما السبب في أن كان في « اشتعل » إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل ، ولم بان بالمزية من هذا الوجه تلك اليمينونة ؟

قلت : فإن السبب أن تفيد — مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو الأصل — الشمول ، وأنه قد شاع فيه ، وأخذه من نواحيه ، وأنه قد استقر به وعم جملته ، حتى لم يبق من السواد شيء ، أو لم يبق منه إلا مالا يكون إذا قيل : اشتعل شيب الرأس ، أو الشيب في الرأس ، ووزان ذلك أن تقول : اشتعل البيت نارا ، فيكون المعنى أن النار قد وقعت فيه وقوع الشمول ، وأنها قد استولت عليه وأخذت في طرفه ووسطه ، وتقول : اشتعلت النار في البيت ، فلا يفيد ذلك ، بل لا يقتضي أكثر من وقوعها فيه ، وإصابتها جانباً منه . . (١) .

هذه إحدى وقفات عبد القاهر في طريقه للكشف عن وجوه الإعجاز في القرآن ودلائل هذا الإعجاز ، لا يرى الكلام لفظاً ومعنى ، وإنما يرام كائناً حياً تساند جميع أعضائه وأجزأته على وجوده ، وعلى إعطائه هذا الوجود الذي يعيش في الناس به ، فإذا انفصلت هذه الأعضاء وزايلت أماكنها أو تحوات عنها ، أو تبادلت مواضعها فيما بينها اختل وجود هذه السكان وفسدت حياته .

إن ما انتهى إليه عبد القاهر من أن « النظام » — لا اللفظ ولا المعنى — هو مجال التفاضل بين كلام وكلام وهو مقطع القول في مبحث الإعجاز ، فالصورة الكلامية أو البيانية هي التي ينبغي أن تكون في معرض النظر عند الموازنة والمفاضلة بين أساليب القول والبيان .

وفي جولة أخيرة مع عبد القاهر نلتقي معه وهو يواجه موضوع التحدى في القرآن ، ويكشف عن الوجه الذي تحدى القرآن العرب به ، أألفاظه ؟ أم معانيه ؟ أم مفرداته ؟ أم نظمه ؟

وفي الإجابة على هذه الأسئلة يلخص عبد القاهر القضية كلها وموقفه منها ورأيه فيها ، يقول : يجوز أن يكون الله تعالى قد أمر نبيه — ﷺ — أن يتحدى العرب إلى أن يعارضوا القرآن بمثله من غير أن يكونوا قد عرفوا الوصف الذي إذا أتوا بكلام على ذلك الوصف كانوا قد أتوا بمثله ولا بد من ذلك ، لأنهم إن قالوا : يجوز . أبطلوا التحدى ، من حيث أن التحدى — كما لا يخفى — مطالبة بأن يأتيوا بكلام على وصف ، ولا تصح المطالبة بالإتيان به على وصف من غير أن يكون ذلك الوصف معلوماً للمطالب ، ويبتل بذلك دعوى الإعجاز أيضاً ، ذلك لأنه لا يتصور أنه يقال : إنه كان عجز حتى ثبت معجوز عنه معلوم ... ثم يقول :

وإذا كان كذلك فقد وجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون في الكلم

المفردة ، لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال ، وهو أن تكون في الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في حذاقة حروفها . وأصدائها ، أوصاف لم تكن تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن ، وقد تكون قد اختصت في نفسها بهيئات وصفات يسمعا السامعون عليها إذا كانت متلوة لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن .

ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة التي لها بوضع اللغة ، لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى « الحمد » ، و « الرب » ، ومعنى « العالمين » ، و « المالك » ، و « اليوم » ، و « الدين » ، وهكذا . . . وصف لم يكن من قبل نزول القرآن ، وهذا لو كان ها هنا شيء أبعد من المحال وأشنع لكان إياه . ولا يجوز أن يكون هذا الوصف — أى موضع التحدى — في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على قوالها في زنة كلمات القرآن . لأنه يخرج إلى ما تعاطاه « مسيلة » ، من الحفاقة في قوله : « إنا أعطيناك الجاهر » ، فصل لربك وجاهر — والطاحنات طحننا . وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تحدوا إليه ، هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن ، لأنه ليس بأكثر من التعويل على مراعاة وزن ، وإنما الفواصل في الآي كالوزن في الشعر ، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي كيف هو ؟ فلو لم يكن التحدى إلا فصول من الكلام يكون لها أواخر أشباه القوافي لم يعوزهم ذلك ولم يمتدح عليهم . ثم يعقب على تلك الوجوه التي نقضها كلها بقوله :

« ومن هذا الذي يرضى من نفسه أن يزعم أن البرهان الذي بان لهم — أى للعرب — والأمر الذي بهرهم ، والهيئة التي ملأت صدورهم ، والروعة التي دخلت عليهم فازعجتهم حتى قالوا : « إن له لحلاوة ، وإن عليه لطلاوة وإن أسفله لمغدق ، وإن أعلاه لمثمر » إنما كان لشيء راعهم من مواقع حركاته ، ومن ترتيب بينها وبين سكناته ، أو لفواصل في أواخر آياته ؟

من أين تليق هذه الصفة وهذا التشبيه بذلك ؟
أم ترى أن ابن مسعود حين قال في صفة القرآن : **دَلَّيْتُفَهُ وَلَا يُتَشَانُ** (١)
سواء قال : إذا وقعت في آل حم وقعت في روضات دُمُثَات أُنَاتِقُ فيهن . قال
مذلك من أجل أوزان الكلمات ؟ ومن أجل الفواصل في أخريات
الآيات ؟ (٢) ... ثم يخلص من ذلك كله إلى القول :

« فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما
عددناه لم يبق إلا أن تكون الاستعارة ، ولا يمكن أن نجعل الاستعارة
الأصل في الإعجاز ، وأن يقصد إليها ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون
الإعجاز في آي معدودة في سور من الطوال مخصوصة .

وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف ، لأنه
ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلا النظم ، وإذا ثبت أنه في النظم
والتأليف ، وكنا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخى معاني النحو
وأحكامه فيما بين الكلم ، وأنا قد بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى تعلم للكلم
المفردة سلكاً ينظمها ، وجامعاً يجمع شملها ويؤلفها ، ويجعل بعضها بسبب
من بعض غير توخى معاني النحو وأحكامه فيها ، طلبنا كل محال دونه .

ذلك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئاً غير توخى معاني النحو
وأحكامه فيما بين الكلم ، كان من أعجب العجب أن يزعم زاعم أنه يطلب
المزية في النظم ، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن
توخيها فيما بين الكلم .

فإن قيل قولك : **إلا النظم** ، يقتضى إخراج ما في القرآن من الاستعارة
وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز ، وذلك لا مبالغ له .

قيل : ليس الأمر كما ظننت بل ذلك يقتضى دخول الاستعارة ونظائرها

(١) فقه من التفاهة وصغر الشأن ، وتشان الجلد يس وتشنج وهما هنا مجازان .

(٢) الدلائل ص ٢٧٦ — ٢٧٨ .

فما هو به معجز ، وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة ، والكناية ،
والتشيل ، وسائر ضروب المجاز من بعدها ، من مقتضيات النظم ؛ وعندها
يحدث ؛ وبها يكون ، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في السكلم وهي
أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو ، فلا يتصور أن يكون ها هنا
فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره .
أفلا ترى أنه إن قدر في «اشتعل» من قوله تعالى : «واشتعل الرأس شيباً»
ألا يكون الرأس فاعلاً له ، ويكون شيئاً منصوباً على التمييز لم يتصور أن
يكون مستعاراً ؛ وهكذا السبيل في نظائر الاستعارة ، فاعرف ذاك (١) .

ثم أخذ عبد القاهر بعيب معاصريه من العلماء الذين — توهم أنهم —
فهموا النظم على خلاف ما يفهم ، وأخذ ينقل آثارهم — مبتورة — ويرد
عليهم أقوالهم في غير ما ترووا تؤدة ، بل أخذ يكيل لهم التهم واحدة تلوي
الأخرى وهم منها براء — كما سنبين — فيقول :

«واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا : نظام
المزية ظنوا أن موضعها اللفظ بناء على أن النظم نظم الألفاظ وأنه يلحقها
دون المعاني ، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وفقوا على اللفظ
وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه ، إلا أنهم على ذلك لم يستطيعوا
أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف ، بل لم يتكلموا بشيء إلا
كان ذلك نقضاً وإبطالاً لأن يكون اللفظ من حيث هو لفظ موضعاً للمزية ،
ولإلا رأيهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن ليس للمزية التي طلبوها
موضع ومكان تكون فيه إلا معاني النحو وأحكامه ، وذلك أنهم قالوا :
إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات ، وإنما تظهر في الضم على طريقة
مخصوصة ، فقولهم : بالضم . لا يصح أن يراد به النطق باللفظة بعد اللفظة

من غير اتصال يكون بين معنييهما ، لأنه لو جاز أن يكون لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل : « ضحكك خرج » ، أن يحدث من ضم « خرج » ، إلى « ضحكك » فصاحة ، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة إلى الكلمة توخى معنى من معاني النحو فيما بينهما ، وقولهم « على طريقه مخصوصة » ، يوجب ذلك أيضاً ، وذلك أنه لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى ، وهذا سبيل ما قالوه : إذا أنت تأملتته تراهم في الجميع قد دفعوا إلى جعل المزية في معاني النحو وأحكامه — من حيث لم يشعروا ، ذلك لأنه أمر ضرورى لا يمكن الخروج منه .

وعما نجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم : إن المعاني لا تزايد وإنما تزايد الألفاظ ، وهذا كلام إذا تأملتته لم نجد له معنى يصح عليه غير أن نجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزية التي تحدث من توخى معاني النحو — وأحكامه فيما بين الكلم ، لأن التزايد في الألفاظ من حيث هو الألفاظ ونطق لسان محال (١) ،

ويعود عبد القاهر بعد ذلك فيزيد هذا المعنى وضوحاً . فيقول : « فإذا ثبت الآن ألا شك ولا مزية في أن ليس النظم شيئاً غير توخى معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو ، وأحكامه ، ووجوهه ، وفروقه ، ولم يعلم أنها معدنه ومعانيه ، وموضعه ومكانه ، وأنه لا مستنبط له سواها ، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها ، غار نفسه بالكاذب من الطمع ، ومسلم لها إلى الخدع ، وأنه إن أبى أن يكون — أى النحو — فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزاً بنظمه ، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر

يكون معجزاً به ، وأن يلحق بأصحاب الصرفة فيدفع الإعجاز من أصله^(١) .
وبعد أن لخصنا وجه الإعجاز عند عبد القاهر وعرفنا أنه لا يعد وجهاً
له سوى النظم ، وعرضنا بعض أقواله في ذلك نستسمح القارىء أن نعيد
عليه في مقابل تلك النصوص نصوص القاضي عبد الجبار ، لنرى بالدليل ؛
وتتأكد أن القاضي عبد الجبار كان هو المشعل الذي أضاء لعبد القاهر
الطريق ، وكان هو الهادي الذي هداه السبيل وهو رائد الفكرة التي بنى عليها
عبد القاهر نظريته في الإعجاز .

* * *

تأثر الإمام عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار:

عرضنا لرأى عبد القاهر ونظريته في الإعجاز^(٢) ، وصورنا نظرية عبد
الجبار وما يراه فيه^(٣) ؛ ومن خلال المقارنة بين كلامهما السابق والمشار
إليه ، نجد أن الفرق بينهما ينحصر في الفرق بين الإجمال في الفكرة ،
والتفصيل فيها ، وبين الإعجاز في العرض من جهة ، والإطناب والإيضاح
فيه من جهة أخرى .

فعبد الجبار كان رائداً وسابقاً ، وعبد القاهر كان موضحاً ومبيناً .

وعبد الجبار كان وسمياً جاء بعده عبد القاهر فكان الغيث ملياً .

وعبد الجبار كان باكورة جاء بعده عبد القاهر فكان الثمر جنيماً .

على أن عبد القاهر على الرغم من وجود مشابهة تعد كبيرة ، وتأثير يعد
عظيماً ، يخفى هذا التأثير وتلك المشابهة فيحمل إجمالاً نامة ذكر اسم القاضي

(٢) أنظر أول الفصل السابق ص ٤٨٩ .

(١) الدلائل ص ٣٧٨ .

(٣) الفصاحة في الكلام عن عبد الجبار ص ٤٧٠ .

عبد الجبار عن عمد وإصرار على أنه يذكر أسماء كثيرة من نقل عنهم أو أخذ منهم في دلائل الإعجاز ، أمثال : الجاحظ^(١) ، وابن الأنباري^(٢) ، والأصمعي^(٣) ، والمرزباني^(٤) ، وسيبويه^(٥) ، والقاضي أبو الحسن^(٦) ، وعبد الرحمن بن عيسى الهمزاني^(٧) ، وأبي علي الفارسي^(٨) وغيرهم .

وهو وإن أهمل ذكره تصريحاً فقد كان يشير إليه تعريضاً وتليحاً في معرض الاتهام والعتاب والتقصير ، ويكيل التهم لطريقته ، ومن يسير على نهجه ، فيقول في مواضع متعددة من الدلائل :

١ - « ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبراعة والبيان ، وفي بيان المغزى من هذه العبارات ، وتفسير المراد بها ، فأجد بعض ذلك كالرمز ، والإشارة في خفاء ، وبعضه كالتنبية على مكان الخبيء ليطلب . وموضع الدفين ليجث عنه فيخرج ؛ وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لقسلكه ، وتوضع لك القاعدة لتبنى عليها ووجدت المعوّل على أن ههنا نظماً وترتيميا وتأليفاً وتركيباً وصياغة وتصويراً ونسجاً وتجبيراً ، وأن سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هو مجاز فيه سبيلها في الأشياء التي هي حقيقة فيها ، وأنه كما يفضل هناك النظم النظم ، والتأليف التأليف ، والنسج النسج ، والصياغة الصياغة ، ثم يعظم الفضل ، وتكثر المزية ، حتى يفوق الشيء نظيره ، والمجانس له درجات كثيرة ، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد ، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً ، وأقدم منه الشيء شيء ثم يزداد من فضله ذلك ويترقى منزلة فوق منزلة ، ويعلو

(١) الدلائل صفحات ١٢٢ ، ١٨٥ ، ٢٧٩ ، ٢٨٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ .

(٢) الدلائل ص ١٩٧ .

(٣) الدلائل ص ٢٢٦ .

(٤) الدلائل ص ٨٠ .

(٥) الدلائل ص ٣٤٨ ، ٣٦٠ .

(٦) الدلائل ص ٣٤٦ .

(٧) الدلائل ص ٣١٢ .

(٨) الدلائل ص ٢٤٦ .

حرقا بعد مرقب ، ويستأنف له غاية بعد غاية ، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع
الأطماع وتحسر الظنون ، وتسقط القوى ، وتستوى الأقدام في العجز .

وهذه جملة قد يرى في أول الأمر ؛ وبإدب الظن ، أنها تكفي وتغني ،
حتى إذا نظرنا فيها وعدنا وبدأنا وجدنا الأمر على خلاف ما حسبناه ،
وصادفنا الحال على غير ما توهمناه ، وعلمنا أنهم لن أقصروا اللفظ لقد
أطالوا المعنى ، وإن لم يعرفوا في النزاع لقد أبعدوا على ذاك في المرمى ،
وذلك لأنه يقال لنا ما زدتم على أن قسم قياسا فقلتم : نظم ونظم ،
وترتيب وترتيب ؛ ونسج ونسج ، ثم بنيت عليه أنه ينبغي أن تظهر المزية
في هذه المعاني ها هنا حسب ظهورها هناك ؛ وأن يعظم الأمر في ذلك كما
عظم ثم ، وهذا صحيح كما قلتم . ولكن بقي أن تعلمونا مكان المزية في الكلام ،
وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا ، كما ينص الشيء ويعين ، وكشف عن وجهه
وبيين ، ولا يكفي أن تقولوا : إنه خصوصية في كيفية النظم ، وطريقة
مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض ، حتى تصفوا تلك الخصوصية
وتبينوها ، وتذكروها أمثلة وتقولوا مثل كيت وكيت ، كما يذكر لك من
تستوصفه عمل الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة ، أو يعمل به بين
يديك ، حتى ترى عيانا كيف تذهب تلك الخيوط وتجيء وماذا يذهب منها
طولا ، وماذا يذهب منها عرضا ، وبم يبدأ ، وبم ينتهي ، وبم يثابت ؟ وتبصر
من الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم منه مكان الخلق وموضع
الاستاذية .

ولو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة : إنها خصوصية في نظم
الكلم وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوصة ، أو على وجوه تظهر بها
الفائدة أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافيا في معرفتها ومغنيها في العلم بها ،

لكنني مثله في معرفة الصناعات كلها ، فكان يكنى في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب للغزل على وجه مخصوص ؛ وضم الطافات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتى ، وذلك ما لا يقوله عاقل .

وإذا كان هذا هكذا ، علمت أنه لا يكنى في علم الفصاحة أن تنصب لها قياسا ما ، وأن تصفها وصفا مجملا ، وتقول فيها قولاً مرصفاً ، بل لا تكون ممن معرفتها في شيء حتى تفصل القول وتحصل ، وتضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلم وتعددها واحدة واحدة ، وتسميها شيئاً شيئاً ، وتكون معرفتك معرفة الصانع الخاذق الذي يعلم علم كل خيط من الإبريسم الذي في الديباج ، وكل قطعة من القطع المنجورة في الباب المقطع ، وكل آجرة من الآجر الذي في البناء البديع ، وإذا نظرت إلى الفصاحة هذا النظر ، وطلبتها هذا الطلب ، احتجت إلى صبر على التأمل ، ومواظبة على التدبر ، وإلى همة تأني لك أن تقنع إلا بالتأمل ، وأن تربح إلا بعد بلوغ الغاية . . . (١)

يصرح عبد القاهر بأنه نظر فيما قاله العلماء قبله في معاني الفصاحة ، فوجد ذلك كالرمز والإشارة إلى معنى كبير مخبوء لكنهم لم يعانروا عنه ، ولم يفصحوا به ، وأطلقوا على هذا نظاماً وتأليفاً وتركيباً وصياغةً تصويراً ، ونسجاً وتجييراً ، على طريق المجاز .

ويميب عليهم أنهم اكتفوا بهذا الإجمال ، وكان يحق عليهم أن يبينوا مكان المزية في الكلام ، وينصوا على ذلك ويبينوه ، ويكشفوا عن وجه الصواب فيه ، ثم ذكر أن ما قالوه في الفصاحة بأنه : خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض . لا يكنى حتى يصفوا تلك الخصوصية ، ويبينوها ويذكروا أمثلة لذلك ، ويقولوا مثل

كيت وكيت ، كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش ما نعلم به وجه دقة الصنعة .

ومرة أخرى يذكر قولهم في تفسير الفصاحة : إنها خصوصية في نظم الكلام وضم بعضها إلى بعض على طريق مخصوص . وبعد ذلك من القول المجمل الذي لا يكفي في توضيح معنى الفصاحة وتفسير الغرض منها ، فكما لا يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنه ترتيب القول على وجه مخصوص ، كذلك لا يكفي في معنى الفصاحة أنها خصوصية في نظم الكلام وضم بعضه إلى بعض بدون توضيح وتفصيل ووضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلام .

فمن يا ترى جعل ضم الكلام ونظمه كضم الديباج ونظمه ، وجعله كالصياغة والتجوير والنقش ؟

ومن فسر الفصاحة بأنها : ضم الكلام ببعضه إلى بعض على طريق مخصوص ؟ ومن الذي نبه بتعريفه المجمل للفصاحة على مكان الدفين والمخبوء ؟ ومن الذي نبه الطريق إلى المطلوب ، ووضع القاعدة ليمكن البناء عليها ؟

لم يصرح عبد القاهر باسمه . . ولكن لم يقل ذلك — فيما نعلم — سوى القاضي عبد الجبار ، فقد قال : « إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام ، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة . . » (١) .

٢ — وفي موضع آخر من الدلائل يشير نفس الإشارة إليه فيقول عبد القاهر :

د واعلم أنه وإن كانت الصورة في الذي أعدنا وبدأنا فيه من أنه لا معنى

(١) المفتي ج ١٦ ص ١٩٩ ، أنظر « الفصاحة في الكلام عند القاضي عبد الجبار » ص ٤٧٠

للنظم غير توخى صفاتي بالنحو فيما بين الكلم، قد بلغت في الوضوح والظهور
والانتماء كفاية إلى أقصى الغاية، وإلى أن تكون الزيادة عليه كالتكليف لما
لا يحتاج إليه، فان النفس تتأرجع إلى تتبع كل ضرب من الشبهة يرى أنه
يمر من النظم نفسه عند اعتراض الشك، ولما يرى أن في الناس من إذا
رأى أنه يجوز في القليل وضرب المثل أن تشبه الكلام في ضم بعضها إلى
بعض بضم غزل الإبريم بعضها إلى بعض، ورأى، أن الذي ينسج الدياج
ويعمل النقش والوشى لا يصنع بالإبريم الذي ينسج منه شيئاً غير أن يضم
بعضه إلى بعض، ويتخير للأصباغ المختلفة المواقع التي يعلم أنه أوقفها فيها
حدث له في نسجه ما يريد من النقش والصورة، جرى في ظنه أن حال
الكلم في ضم بعضها إلى بعض، وفي تغير المواقع لها حال خيوط الإبريم
سواء، ورأيت كلامه كلام من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضمّاً، ولا
الموقع موقفاً، حتى يكون قد توخى فيها معاني النحو، وإنك إن عدت
إلى ألفاظ فعلت تتبع بعضها بعضاً من غير أن تتوخى فيها معاني النحو لم
تكن صنعت شيئاً تدعى به مؤلفاً، وتشبه معه بمن عمل نسجاً أو صنع
على الجملة صنيعاً، ولم يتصور أن تكون قد تغيرت لها المواقع.

وفساد هنا وشبهه من الظن وإن كان مطوماً ظاهراً، فإن هنا استدلالاً
لطيفاً تكثر بسببه الفائدة، وهو أن يتصور أن يعتمد حامد إلى نظم كلام
يعينه فيه عن الصورة التي أرادها الناظم له، وفسادها عليه من غير أن
يحول منه لفظاً عن موضعه أو يبدله بغيره، أو يغير شيئاً من ظاهر أمره
علي حال، مثال ذلك أنك إن قدرت في بيت أبي تمام:

لعابُ الأفاعى القاتلاتِ لعابهُ وأرى الجنى اشتارته أيدٍ عواسلٍ

أن لعاب الأفاعى مبتدأ ولعابه خبر كما يوهمه الظاهر أفسدت عليه
كلامه، وأبطلت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه

مداده بأرى الجنى ، على معنى أنه إذا كتب في الطايا والصلاب أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقته عندها ، وأدخل السرور والمثبة عليها ، وهذا المعنى إنما يكون إذا كان لعبه مبتدأ ولعاب الأفاعى خيراً ، فأما تقديره أن يكون ، لعب الأفاعى ، مبتدأ ، ولعابه ، خبر ، فيبطل ذلك ويمنع منه ألبتة ، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مراداً في مثل غرض أي تمام ، وهو أن يكون أراد أن يشبه لعب الأفاعى بالمداد ، ويشبه كذلك الأرى به ، فلو كان حال السكلم في ضم بعضها إلى بعض كحال غزل الإبريسم لكان ينبغي ألا تتغير الصورة الحاصلة من نظم كلم حتى تزال عن مواقعها ، كما لا تتغير الصورة الحادثة عن ضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض حتى تزال الخيوط عن مواضعها (١) .

فرى أن عبد القاهر يعيب على من شبه ضم السكلم بعضه إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ، ويقول : إن غزل الإبريسم وضم بعضه إلى بعض لا يتغير في الصورة إلا حين تختلف الخيوط عن مواضعها ، أما الكلام وضم بعضه إلى بعض فيتغير معناه في الصورة وإن لم تختلف المواقع وذلك كالبيت ، لعب الأفاعى ، .. إلخ ، فكل لفظة لم تحوّل عن موضعها ولم تبدل بغيرها ، وإنما اختلف المعنى في الصورة لاختلاف الإعراب والنحو فيه . فنشبه ضم السكلم بغزل الإبريسم غير مقبول .

فن صاحب هذه الشبهة الذي أهتم له عبد القاهر ، ونصب نفسه لردّها وكشف اللبس عنها ؟

ومن الذي جوز في القيام ، وضرب المثل أن تشبه السكلم في ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض ؟
ومن هو الذي حكى عنه هذا عبد القاهر ؟

ليس هناك شيء في علمنا من قال ذلك خلاف القاضي عبد الجبار .
فقد قال في معرض الحديث عن الاعتراض (١) : ...
وقال : ... وإنما تبين زيادة الفصاحة لا بتغير المـ واضحة لكن
بالوجه التي فكرناها ، وهذا كما نعلم من حال الثياب المنسوجة ، وإنما
تفاضل بمواقع الغزل وكيفية تأليفه ، وإن كان غزل الجميع لا يتغير ، كما
نعله من حال الديباج المنقوش وغير ذلك (٢) .

وقال أيضاً في معرض الحديث عن السبب الذي له يصح الكلام في
التفاضل في الفصاحة : لأن الكلام على ما بينا ذكره هو من الأفعال
الحكمة كالبناء ، والنساجة ، والصياغة (٣) .

فاذا نعلم الآن أن عبد القاهر في كلامه هذا لا يقصد سوى عبد الجبار ،
لأن نقوله عن هؤلاء الناس لا تنطبق إلا على ما قاله القاضي عبد الجبار
كما بينا .

٢ وفي موضع ثالث في الدلائل يقول : ...
و اعلم أن القول والرأي المدخول ، إذا كان صدوره عن قوم لهم
تباهة وصيت ، وعلو منزلة في أنواع من العلوم غير العلم الذي قالوا ذلك
القول فيه ، ثم وقع في الألسن فتداولته ونشرته وفشا وظهر ، وكثر الناقلون
له والمشيرون بذكره ، صار ترك النظر فيه سنة والتقليد ديناً ، ورأيت
أهل ذلك العلم وخاصة الممارسون له ، والذين هم خلفاء أن يعرفوا وجه
الغلط والخطأ فيه . لو أنهم نظروا فيه — كالأجانب الذين ليسوا من أهل
في قبوله والعمل به والركون إليه ووجدتهم قد أعطوه مقادتهم ، والأحوال
جانبيهم . وأهمهم النظر إلى منتهاه ومنتهى ، ثم اشتهاره وانتشاره وإطباق

(١) أظن المعنى وبلاغة الكلام عند عبد الجبار من ٤٧٠ .

(٢) المعنى ج ١٦ ص ٢٠٧

(٣) المعنى ج ١٦ ص ٢٠١

اجتمع بعد الجمع عليه أنه الضعيف الأصوب، والمجاعة عليه أوله، ولربما بل
كلما ظنوا أنه لم يشع ولم يسمع ولم يحرمه خلف عن صلف، وآخر عن أول
إلا لأن له أصيلا صحيحا، وأنه أخذ من معدن صدق، واشتق من نبعة
كرمة، وأقول لو كان مدخولا لظهر الدخول الذي فيه على تقديم الزمان
وكرور الأيام. وكم من خطأ ظاهر ويرأى فاسد خطي بهذا السبب عند
الناس، حتى بوأوه في أخص موضع من قلوبهم، ومنحوه الحجة الصادقة
من نفوسهم، وعطفوا عليه عطف الآم على واحدتها، وكم من داء دوى
قد استحكمت هذه العلة حتى أعيأ علاجه، وحتى يعمل به الطبيب.

ولولا سلطان هذا الذي وصف على الناس وأن له أخذة تمنع القلوب
عن التدبر، وتقطع عنها دواعي التفكير، لما كان الذي ذهب إليه القوم في
أمر اللفظ هذا المتمكن وهذه القوة، ولا كان يرسخ في النفوس هذا الرسوخ،
وتتشعب عروقه هذا التشعب مع الذي بان من تهافته وسقوطه وفش القاطن
فيه، وإنك لا ترى في أدبيته من أين نظر حده وكيف صرفت وقلب مصعها
ولا تراه باطلا فيه شوب من الحق بوزن يقا فيه شيء من الفضة، ولكن ترى
النش بحتاء والفاظ صرفا، ونسأل الله التوفيق.

وكيف لا يكون في إसार الأخذة، وهو لا يبين وبين الفكرة، من

يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وإنما إنما تكون فيها إذا
ضم بعضها إلى بعض، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفا لها من
أجل معانيها لا من أجل أنفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان.

ذاك لأنه ليس من عاقل يفتح عين قلبه إلا وهو يعلم ضرورة أن المعنى
في ضم بعضها في أثر بعض من غير أن يكون فيما بينهما تعلق، ويعلم كذلك
ضرورة - إذا فكر - أن التعلق يكون فيما بين معانيها لا فيما بينها
أنفسها.

ألا عجب أن نلجج في كل الجهد أن نتصور تعلقها بين لفظين لا معنى
تحتهما لم نتصور ، ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين : مؤلف ، وهو
الاسم مع الاسم والفعل مع الاسم ، وغير مؤلف وهو ما يحد ذلك كالفعل
مع الفعل ، والحرف مع الحرف .

ولو كان التعلق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي ألا يختلف حالها في
الانتلاف وألا يكون في الدنيا كلمتان إلا ويصح أن يأتلفا لأنه لا تنافي
بينهما من حيث هي الألفاظ .

وإذا كان كل واحد منهم قد أعطى يده بأن الفصاحة لا تكون في الكلم
أفراداً ، وأنها إنما تكون إذا ضم بعضها إلى بعض ، وكان يكون المراد بضم
بعضها إلى بعض تعليق معانيها بعضها ببعض لا كون بعضها في النطق على
تأثر بعض ، وكان واجباً إذا علم ذلك أن يعلم أن الفصاحة تجب لها من
أجل معانيها لا من أجل أنفسها ، لأنه محال أن يكون سبب ظهور الفصاحة
فيها تعلق معانيها بعضها ببعض ثم تكون الفصاحة وصفاً يجب لها لأنفسها
ألا لمعانيها .

وإذا كان العلم بهذا ضرورة ثم رأيتهم لا يعلمونه فليس إلا أن اعترامهم
على التقليد قد حال بينهم وبين الفكرة ، وعرض لهم منه شبه الأخذة (١) .
وهذا نص أخير ، يتهم فيه عبد القاهر القاطي عبد الجبار بأنه ممن
ذهبوا إلى أن الفصاحة في اللفظ لا في المعنى ، ثم يصفه بأنه ممن لهم نباهة
وصيت في أنواع كثيرة من العلوم غير البلاغة ، ويشبع تابعيه لوما وتعنيفاً
لأنهم اتبعوا قوله وأشادوا بذكره ، وتركوا النظر فيه ظاناً منهم أنه أخذ
من معدن صدق ، واشتق من نبعة كريمة .

ثم ينقل بعض كلام القاضي عبد الجبار في تفسير الفصاحة وهو :

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٣٥ - ٣٣٧ .

« أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلام وإنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض .

ورأى عبد القاهر أن مجرد الضم كيف جاء لا يسمى فصاحة ، وإنما يكون فصاحة حيث تعلق بعضها ببعض ، وجعل بعضها بسبب من بعض لا أن ينطق بعضها في أثر بعض من غير أن يكون بينهما تعلق .

وعبد القاهر قد ذكر شيئاً وغابت عنه أشياء ، فقد نقل هذا فقط من عبد الجبار وترك بقية النص والذي يفيد كما قلنا سابقاً أن الفصاحة عنده من ثلاث جهات (١) .

ثم أن عبد القاهر في نصه السابق (٢) يسم عبد الجبار بالجهل وعدم المعرفة يتوخى معاني النحو ، فيقول :

« .. ورأيت كلامه من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضمّاً ، ولا الموقع موقعاً حتى يكون قد توخى فيها معاني النحو ، وإنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها من غير أن تتوخى فيها معاني النحو لم تكن صنعت شيئاً تدعى به مؤلفاً » .

ونضيف إلى هذا النص نصاً آخر « سيأتي » يسمه عبد القاهر فيه بأنه جعل المزية في معاني النحو وأحكامه وأنه سقط في ذلك دون أن يشعر به . ومرة ثالثة يقول : « .. وهم لا يعلمون » وسيأتي هذان النصان » .

مرة يصفه بأنه من لا يعلم أن الضم لا يكون ضمّاً حتى يكون قد توخى معاني النحو فيها .

ومرة أخرى يجد أنه جعل المزية في معاني النحو إلا أن ذلك سقط منه ووقع دون أن يشعر به ، وطوراً يجعله بأنه من لا يعلمون ذلك .

(١) انظر الفصاحة في الكلام عند عبد الجبار ص ٧٠ .

(٢) أنظر النص الثاني لعبد القاهر السابق .

ولنقرأ النص الأول :

« واعلم أن السبب في أن لم يقع النظر منهم موقعه أنهم حين قالوا :
تطلب المزية ظنوا أن موضعها اللفظ بدءاً على أن النظم نظم الألفاظ
وأنه ياحقها دون المعاني ، وحين ظنوا أن موضعها ذلك واعتقدوه وقفوا
على اللفظ ، وجعلوا لا يرمون بأوهامهم إلى شيء سواه ، إلا أنهم على
ذلك لم يستطيعوا أن ينطقوا في تصحيح هذا الذي ظنوه بحرف ، بل لم
يتكلموا بشيء إلا كان ذلك نقضا وإبطالا لأن يكون اللفظ من حيث هو
لفظاً موضعاً للمزية ، وإلا رأيتهم قد اعترفوا من حيث لم يدروا بأن
ليس للمزية التي طلبوها موضع ومكان تكون فيه إلا معاني النحو وأحكامه ،
وذلك أنهم قالوا : إن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات ، وإنما تظهر
بالضم على طريقة مخصوصة . فقولهم : « بالضم ، لا يصح أن يراد به النطق
باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييهما ، لأنه لو جاز أن يكون
لمجرد ضم اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل : « ضحك
خرج » أن يحدث من ضم « خرج » إلى « ضحك » فصاحة ، وإذا بطل
ذلك لم يبق إلا أن يكون المعنى في ضم الكلمة توخى معنى من معاني النحو
فيما بينهما .
وقولهم : « على طريقة مخصوصة » ، يوجب ذلك أيضاً . وذلك أنه
لا يكون للطريقة إذا أنت أردت مجرد اللفظ معنى .
وهذا سبيل كل ما قالوه ، إذا أنت تأملت تراهم في الجميع قد دفعوا إلى
جعل المزية في معاني النحو وأحكامه من حيث لم يشعروا ، ذلك لأنه أمر
ضروري لا يمكن الخروج منه ... (١) .

أما النص الآخر فقد قال فيه :

«واعلم أنك تجد هؤلاء الغن : يهكون فيما ظاهره تجرى على ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصح لها معنى سوى توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الحكم ، ثم تراهم لا يصلون ذلك ... (١)
ففي النص الأول لعبد القاهر ادعى ادعاءين .

الأول : أن مخالفيه — ويقصد القاضي عبد الجبار ومن تبعه في رأيه — يعملون المزية للفظ دون المعنى ، بناء على أن النظم نظم الألفاظ وأنه يلحقها دون المعاني .

الثاني : إدعائه أن مخالفيه — وأيضا يقصد عبد الجبار وتابعيه — قرروا ، أن المزية في الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات ، وإنما تظهر بالنظم على طريقة مخصوصة .

وهذه العبارة نفسها عبارة القاضي عبد الجبار في المغنى (٢) ، وقد أوردنا عبد القاهر مبتورة من لواحقها . فكان كمن قال : « ويل للمصلين ، وسكت عند ذلك ، وادعى أن في قولهم : « إن المزية في الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات ... إلخ » كأنهم أقروا بأن للمزية لمعاني النحو ، وأنهم سقطوا في هذا الإقرار ووقعوا في هذا الاعتراف دون أن يشعروا به .
ونترك الادعاء الأول لخين الفراغ من مناقشة الثاني .

كيف يصح من عبد القاهر أن يدعى على عبد الجبار هذه الدعوى مع أنه في اعتقادنا أن عبد الجبار هو المبتكر لهذه النظرية ، وهو المبتدع لفكرة النحو والإعراب وقيمتها في النظم ، إلا أن هناك فارقا بين المبتكر أصل النظرية والمبتدع أساس الفكرة ، وبين من حاز فضل تفسيرها وتوضيحها توضيحاً دقيقاً بحيث أصبح فعلاً هو صاحبها الذي صورها

وطبقها نحو ألفاظها في شغلته في صحوه ومنامه ، واستخرج منها وعلى أساسها علماً كاملاً وهو د علم المعاني ، المعروف بين علوم البلاغة الثلاثة ، وكما قلنا بأن عبد الجبار كان وسيميا جاء بعده عبد القاهر فكان الغيث ملياً ، وكان عبد الجبار با كورة جاء بعده ، عبد القاهر فكان الثمر جنيا .

ويدل على ذلك أننا حين نعيد المبتور من النص السابق الذي تركه عبد القاهر ، نرى أن عبد الجبار قصد بما قال نفس ما قصد عبد القاهر — من أن النظم هو عبارة عن معاني النحو — إلا أن عبد القاهر كان جيد التوصل فالتقط هذا وأعمل عقله وفنه وذوقه في كلام عبد الجبار ، وخرج بنظريته المتكاملة التي نحمده عليها ويحمده كتاب العربية وعلماء البلاغة . وهذا هو النص كما هو في المخطى ، ونستأذن القارىء في إعادته :

د أعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام ، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة ، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الأقسام أربع ، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة ، أو حركاتها ، أو موقعها ، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة ؛ ثم لا بد من اعتبار مثله في الكلمات ، إذا انضم بعضها إلى بعض ، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة ، وكذلك لكيفية إعرابها ، وحركاتها ، وموقعها ، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه ، إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها (١) .

فبعد الجبار ينظر إلى الكلمة نظرتين باعتبارين مختلفين ، نظرة في حال أفرادها ، وأخرى في حال نظمها مع غيرها ، وهي في كلا الحالين واقعة تحت أحوال ثلاثة :

أولها : مفهومها في ذاتها من حيث الوضع الذي لها عند أهلها والناظرين بها .

ثانيها : مفهومها حين تداول عليها الحركات الإعرابية فتكون فاعلا ، أو مفعولا ، أو حالا ، أو صفة ، أو تمييزاً ونحو ذلك .

ثالثها : مفهومها حين تأخذ مكانا خاصا في الكلام فتتقدم أو تتأخر .

فهل خالف عبد القاهر ذلك ؟ قد يكون زاد على هذا ، وأضفى على الفكرة من بيانه وعلمه وعقله وذوقه ما أخرج به الفكرة من حيز الابتكار إلى حيز الانتشار ، ومن حيز الضيق إلى حيز التوسع ، ومن مجرد فكرة مبدئية إلى علم واسع جديد لم يسمع عنه البلاغيون من قبل .

فإذا عبد الجبار قال بمعاني النحو عن دراية إيماء يقول ، وعلم بما يكتب لا عن غير قصد ودون شعور كما ظن عبد القاهر ، وكما دل عليه هذا النص الذي بتره عبد القاهر وقطعه عن بقيته .

ثم إن كلمة « الضم » عند عبد الجبار ، أليست هي والنظم ، عند عبد القاهر ؟ وليس مطلق « الضم » هو المقصود كما شوهه عبد القاهر ، وإنما المراد الضم على طريقة مخصوصة ، وهذه الطريقة المخصوصة حددها عبد الجبار وجعلها من جهات ثلاث : وضع الكلمة في اللغة ، ثم موقعها من الإعراب ، ثم موقعها في الجملة ، أليست هذه هي معاني النحو عند عبد القاهر ؟

فإذا قارنا بين كلام عبد القاهر : « ليس النظم سوى توخى معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم » ، وكلام عبد الجبار السابق لم نجد ما يبرر اللوم والعتاب من عبد القاهر لفكرة عبد الجبار .

ونعود إلى الادعاء الأول وهو : أن عبد القاهر وسم عبد الجبار وتابعيه بأنهم كانوا من دعاة اللفظ .

ونضيف — على ما سبق — نصا آخر من كلام عبد القاهر يؤكد هذا الادعاء ، وهذا النص مكمل لنص عبد القاهر السابق وفي نفس الصفحة ، يقول عبد القاهر :

« وما نجدهم يعتمدونه ويرجعون إليه قولهم : إن المعاني لا تزايد وإنما تزايد الألفاظ وهذا كلام إذا تأملته لم نجد له معنى يصح عليه غير أن نجعل تزايد الألفاظ عبارة عن المزايا التي تحدث من توخى معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم ، لأن التزايد في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسانه محال (١) .

وقبل أن نناقش كلام عبد القاهر وادعائه في أن عبد الجبار وتابعيه من دعاة اللفظ ، ننبه أن قول عبد القاهر : « إن المعاني لا تزايد وإنما تزايد الألفاظ » هذه الجملة من كلام عبد الجبار في المغنى — كما سيأتى — وهذا يدل على أن عبد القاهر لا يقصد من كلامه هذا سوى القاضى عبد الجبار .

وقد يفهم من كلام عبد الجبار أنه — حقا — نصيراً للفظ ، وهذا إذا أخذنا في الاعتبار بدء الكلام دون نهايته ، ولكى نكون منصفين لا بد من عرض النص كاملاً غير منقوص . يقول عبد الجبار : « د على أنا نعلم : أن المعاني لا يقع فيها تزايد ، فإذاً يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها على ما ذكرنا ؛ فإذا صححت هذه الجملة ، فالذى به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذى به تختص السكلمات ، أو التقديم أو التأخير الذى يختص الموقع ، أو الحركات التى تختص الإعراب ، فبذلك تقع المباينة ، ولا بد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون

أعلموا عليه بطل ذلك لأن بعضه مولا يتنوع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تتكون أنفع إذا استعملت في غيره ، وكذلك فيها إذا تغيرت حركاتها ، وكذلك القول في جملة الكلام ، فيسكن في هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام ، لأنه موقعة قد يظهر بتغير المعنى وقد يظهر بتغير الموضع ، وبالتقديم والتأخير ، فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ذكرناه ، وعلى هذا الوجه يصح أن يتساوى حال لختين في العبارة الواحدة وتختلف كيفية استعمالها فيها ، لما ذكرناه .

وهذا يبين أن المعتبر في المزية ليس بنية اللفظ ، وأن المعتبر فيه ما ذكرناه من الوجوه . فأما حسن النغم ، وعدوبة القول ، فمما يزيد الكلام حسنا على السمع ، لا أنه يوجد فضلا في الفصاحة . . . ولا فضل فيما ذكرنا بين الحقيقة والمجاز ، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة ، لأنه كالاستدلال في اللغة . . . وإن كان لا بد للحقيقة من مزية ، في موقعه ، وإفادة المراد ، كما لا بد من مزية للخصوص على العموم .

وكذلك فلا معتبر بقصر الكلام وطوله ، وبسطه وإيجازه ، لأن كل ضرب من ذلك ربما يكون أدخل في الفصاحة في بعض المراضع من صاحبه . . . (١)

فبده كلام عبد الجبار يوم أنه نصيرا للفظ والتزايد والتفاضل تنده في الألفاظ ، وإسكن عبد الجبار مضى يسجل في براعة نظريته في الوجوه التي يتفاوت بها الكلام . ارتفاعا وهبوطا . وقال إنها ترجع إلى انتظام الكلمات في التعبير ؛ فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به يختص الكلمات ، والتفاضل في اختيار كلمة بدلا من أخرى ، أو التقديم أو التأخير الذي يختص الموقع ، لأن التقديم له دواع والتأخير له أسباب ، أو الحركات

التي هي من الإعراب في حركة الفاعل غير حركة المفعول ، وبذلك تقع
المباينة ، ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون
لأما ذلك عليه بكل ذلك لوجهين ، فإذا صادفت الكلمة موقعها ، وانتلفت مع
لفقها ، وأصاب التقديم والتأخير الغرض المقصود والهدف المنشود ، وكانت
حركة الإعراب عينة الفاعل عن المفعول . . . إلخ وصل الكلام إلى قة
البلاغة ، وبقدر ما نقص من ذلك ضعفت بلاغة الكلام .

فادعاء عبد القاهر بأن عبد الجبار من دعاء اللفظ ليس من الصحة على
الإطلاق ، وقد نفاه القاضي عبد الجبار صراحة في نهضة السلبق .
وفي هذا النص يفصح عبد الجبار بأن اللفظة المفردة ليس لها صفة
أدبية ، وليس لها شأن في الفصاحة والبيان ، وإنما قد تكون في موضع
أفصح منها في موضع آخر .

يلتقط ذلك عبد القاهر ويتناوله بالتديد والتفسير بأسلوبه العذب وقبله
الشائق ، ويساعده كثرة محفوظه من اللغة ، وثروته من عيون الشعر العربي
فيقول : « قد انضح إذن انضاحاً لا يدع مجالاً للشك أن الالفاظ لا تنفاضل
من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلام مفردة . وأن الالفاظ
تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة للمعنى التي يليها . أو ما تشبهه
ذلك عما لا تعلق له بصريح اللفظ ، وما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة
تروك وتونسك في موضع ، ثم تراها بعينها تنقل عليك في موضع آخر ،
كلفظ الأخذع في بيت الحامسة (١) .

ثم يقول ومن أعجب ذلك لفظة التي فإنك تراها مقبولة حسنة في
موضع ، وضعيفة مستكرهة في موضع آخر ، وإن أردت أن تعرف ذلك
فاظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة الخروزمي .

فمن ملئ عينه من شيء غيره - إذ لا راج نحو الحجرة البيض كاللبن
والقول أبي حية :
إذا ما تقاضى المرة يومٌ وليلةٌ تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا
فإنك تعرف حسنهما ومكانهما من القبول، ثم انظر إليها في بيت المتنبي:
لو افلك الدَّوارُ أبغضت سعيه لعوقه شيء عن الدوران
فإنك تراها تقل وتضول بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم .

ثم يقول : وهذا باب واسع فإنك تجد متى شئت الرجلين قد استعملا
كلما بأعيانها ، ثم ترى هذا قد فرع السماء ، وترى ذاك قد لصق بالحضيض ،
فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ ، وإذا استحقت
المزية والشرف استحقت ذلك في ذاتها وعلى أفرادها دون أن يكون
السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم ، لما اختلف بها
الحال ، ولكانت إما أن تحسن أبداً ، أو لا تحسن أبداً ... (١) .

فترى أن عبد الجبار ابتكر الفكرة وبدأ الطريق وأضاء المشعل
واستغل ذلك كله عبد القاهر ، وتلقف الفكرة وواصل السير ، فتولى شرح
ذلك وتفصيله ، وضرب الأمثلة والاستشهاد بالشواهد .

ونخلص من هذا إلى أن عبد الجبار يرى في فصاحة الكلام : أن
الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام من حيث هي ، فالكلمة لا تعد فصيحة
في نفسها إذ لا بد من ملاحظة صفات مختلفة ، لا بد من ملاحظة
أبدالها ونظائرهما ، ولا بد من ملاحظة حركاتها في الإعراب ، ولا بد
من ملاحظة موقعها في التقديم والتأخير .

وهو بذلك يقترب اقتراباً شديداً من عبد القاهر في تفسيره للنظم وفيما

يبداه وأجاده في كتابه دلائل الإعجاز ، جقا : إن عبد القاهر فسر النظم بتوخي معاني النحو فحسب ، ولكن حين نحلل هذه المعاني نجدها تصير إلى نفس الكلام الذي حاول عبد الجبار تصوير الوجوه الذي يقع بها التفاضل في فصاحة الكلام .

وعبد الجبار يشير صراحة إلى حركات الإعراب ، وما ترمم من فروق في العبارات ، ولا شك أن مثله في ذلك مثل عبد القاهر ، فهو لا يريد الحركات الظاهرة ، إنما يريد معنى أعمق هو نفس المعنى الذي أراده عبد القاهر وهو النظام النحوي للكلام .

ولمنا نشك في أن عبد القاهر أفاد من جهود سابقيه وتأثر بهم ونقل عنهم واقتبس منهم ، وبخاصة القاضي عبد الجبار - كما بينا - ولكن ذلك كله لا يغض من شأنه أو ينقص من قدره ، كما يفعل الباحث ذو الشخصية القوية يستفيد من جهود سابقيه ، وتنفتح أمامه أبواب الدراسة لم يصل إليها من سبقه ، فيضيف بذلك جهوداً صالحة ولا يقف عندما وقف عنده السابقون .

وقد أشار إلى هذه العلاقة الوثيقة بين كلام عبد الجبار وعبد القاهر أحد المعاصرين من علماء البلاغة فقال : « والمهم أن عبد الجبار يضع بين أيدينا الآن مفاتيح النغم التي استمد عبد القاهر من توقيعه عليها كتابه دلائل الإعجاز (١) » .

وإذا كان عبد القاهر انتفع بجهود سابقيه كما صرح بذلك في كتابه إذ يقول : « وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفضيم قدره والتنويه بذكره ، وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلامه إذا هو لم يستقم له .. إلخ (٢) » .

وقد مررنا آخره يفيد أنه نظريتها بالعلماء في معنى الفصاحة والبيان
والبراعة والبيان... الخ (٣).
فإن هذا لا يشبهه، ولا يصح أن يكون الانتفاع بالآثار السابقة موضع
طعن لأصحاب النظريات المتطورة والمتجددة، فلا يمكن أن تنشأ نظرية
من فراغ، أو ينشأ علم كامل من عدم.

ولقد أصبحت فكرة النظم بفضل عبد القاهر نظرية مدروسة تدور
عليها كتاب الدلائل كله، وعلينا كاملاً هو علم المعاني، وهذه الفكرة
الشاملة والمتطورة استحق عبد القاهر أن تنسب إليه نظرية النظم، ومعظم
النظريات الحالية في العلم لا تعدم أن نجد لها سوابق في إشارات المتقدمين
وكتابتهم، ولكن الفكرة التي تستحق اسم النظم هي ما كان لصاحبها
فضل عرضها وتحقيقها في ميدان الدراسة الخاصة، وهذا هو ما فعله عبد
القاهر (٣).

وبعد الاطمئنان إلى تأثر عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار، نقف وقفة
قصيرة مع علمائنا فيما يتصل بموضوع تأثر عبد القاهر بغيره:
فقد قطع الدكتور طه حسين في مقدمة كتاب «تقد النثر» والذي
عرف بعد ذلك باسم «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب، بأن عبد القاهر
متأثر في كتابه «الدلائل» بأراء أرسطو. وانتهى من بحثه إلى أن أرسطو
لم يكن المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها، ولكنه إلى جانب ذلك
معلمهم الأول في علم البيان (٣).

وجاء الأستاذ محمد خلف الله؛ وفي مقام الرد على الدكتور طه حسين،

(٣) انظر «تأثر عبد القاهر - بالقاضي عبد الجبار» - النص الأول.

(٢) من الوجوه النفسية ص ٩٣ (٣) مقدمه كتاب «تقد النثر» ص ٣٠، ٣١،

الذي سمي «البرهان في وجوه البيان».

لم يرتض هذا القطع ولكنه رجح هذا التأثر بكتاب « الشعر » لأرسطو ، وقال : « ولعل الرجوع إلى طبيعة الفن على العموم — مهما اختلفت مظاهره — لون من التفكير لم يكن مألوفاً للعرب قبل أن تنتقل إليهم بحوث أرسطو ، وأقرب المنازع إليه في التأليف النقدي العربي منزع « عبد القاهر » فقد رأيناه حين يريد توضيح طبيعة الشعر يجاب الرسم والتصوير والنقش وصياغة الجواهر على نحو ما يفعل أرسطو في هذه النقطة (١) .

وجاء بعدهما الدكتور أحمد بدوى ، وفي سياق الرد على الأستاذ محمد خلف الله ، يقول بعد أن ينقل النص السابق : « ... ونحن من جانبنا نرى أن الجاحظ قبل عبد القاهر كان يرى الشعر صياغة وضرباً من التصوير ، وقد نقل عنه ذلك في كتابه « دلائل الإعجاز » (٢) فيكون الأقرب إلى المعقول أن يكون تأثر الجرجاني بالجاحظ لا بأرسطو (٣) .

والواقع أن عبد القاهر قد استعمل الرسم والتصوير والنقش والصياغة وغزل الإبريسم والبناء والنساجة . . . إلخ في مواضع من الدلائل (٤) ، وقد قلنا إن تأثره في ذلك بالقاضى عبد الجبار لأن كلامه في الدلائل كان في معرض الرد والتعريض بالقاضى عبد الجبار — كما بينا — فأولى ثم أولى أن يكون تأثره به ، وهذا لا يمنع من تأثره بالجاحظ لا سيما وقد نقل عنه كثيراً .

وكل ذلك يؤكد نفي صلة عبد القاهر بالثقافة الإغريقية ؛ وصلته الوثيقة بالثقافة العربية .

وإذا كان هناك من رواد البلاغة من يقول (٥) : « إن هذه الفكرة

(٢) الدلائل ص ٣٦٥ .

(١) من الوجهة النفسية ص ١٠٩ .

(٤) صفحات ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٨٤ .

(٣) عبد القاهر الجرجاني ص ٣١٣ .

(٥) د . بدوى طيبانه في كتابه : البيان العربي ط ثالثة ص ١٦٤ وما بعدها ،

المقاييس ج ١ ص ١٠٦ — ١٢٨

(فكرة النظم) لم يكن عبد القاهر مختزعا لها ، وإن كان هو الذى بسط فيها القول ، وأقام على أسسها فلسفة كتابه ، فقد سبقه إليها أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطى المتكلم المتوفى سنة ٣٠٧ هـ ، الذى ألف كتاباً سماه : إعجاز القرآن فى نظمه ، ، وظهرت هذه الفكرة واضحة فى الصراع الذى أثاره امتزاج الثقافات وتعصب حملة اليونانية لفلسفة اليونان ومنطقتهم ، ودفاع حملة العربية عن تراثهم وثقافتهم ومنها الثقافة النحوية .

ومن مظاهر هذا الصراع تلك المناظرة التى قامت بين الحسن بن عبد الله المرزبانى المعروف بابن السيرافى النحوى ، وبين أبى بشر بن متى بن يونس فى مجلس الوزير أبى الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ، وفى هذه المناظرة دافع أبو سعيد السيرافى عن النحو العربى ، وانتصر متى للمنطق اليونانى ... ثم يورد المناقشة التى دارت بينهما ويعلق عليهما بقوله : « وتلك هى حقيقة الألفكار التى تبناها عبد القاهر وصاغ منها كتابه » دلائل الإعجاز ، (١) .

ونحن بقولنا بتأثر عبد القاهر الجرجانى بالقاضى عبد الجبار — لا ننفي تأثيره بغيره ، ولا نمنع من أن عبد القاهر يجمع معلوماته من روافد عدة ومن مصادر مختلفة ، إلا أننا نقول : إن الواسطى وإن قالوا عنه أنه قال بالنظم ، فكتابه هذا مفقود وليس له أثر بين أيدينا ، فكيف نحكم على عبد القاهر أنه متأثر به فى فكرة النظم وقد فقدنا عنصر الموازنة بين الرجلين ؟ وأما أبو سعيد السيرافى وإن قال بالنحو والإعراب ، وكانت المناظرة لمناصرة التراث العربى ، والنحو على الخصوص فلا نستبعد تأثيره به ... إلا أن تأثيره بالقاضى عبد الجبار دلائله موفورة وظاهرة فى كتابات عبد القاهر . وأما من رأى من الباحثين (٢) أن عبد القاهر متأثر به فى هذه الفكرة

(١) البياض العربى ط ثلاثة ص ١٦٤ وما بعدها ، المقاييسات ج ١ ص ١٠٦ - ١٢٨ .

(٢) أثر القرآن فى تطور النقد العربى ص ٣٦٥ .

بخطاني ، فهذه ما لا ندفعه أيضاً إلا أننا نقول : إن الخطابي وإن قال بالنظم وأن صلة الألفاظ بعضها ببعض تلخص في :

١ - لفظ حامل ٢ - ومعنى به قائم . ٣ - ورباط لهما ناظم .
ثم يسترسل في شرح ذلك وتفصيله ، فليس للنحو ولا للموقع الإعرابي مكان عنده ، ولا خطر بباله معاني النحو على كثرة ما فسر ووضح . فالأولى والأقرب إلى الواقع أن يكون التأثير بالقاضي عبد الجبار كما أوضحنا .

وهذا نرى أن الإمام عبد القاهر الجرجاني كان متأثراً بأفكار القاضي عبد الجبار في نظريته للنظم ، وأنه أخذ الفكرة وطورها ، وجعل منها علماً له مبادئ وأصول ، وقد لقيت هذه الفكرة هوى في نفسه فأجال فكره الثاقب في مضمونها وشرع يدرس آيات الله على ضوئها ، فكان المدره اللسان الذي استطاع أن يقيم منها نظرية أدبية لها مكانتها السامية في دنيا البلاغة والنقد ، إذ أطال في تحليلها والتدليل عليها بما مكنتها من الرسوخ ، وجعلها بناء مستقلاً قائم الصرح بعد أن كانت لبنات متناثرة تتطلب بناء قديراً يرسى دعائمها في الأرض ويرتفع بقمتها في السماء (١) .

ومن العجب أن يسكت عبد القاهر عن ذكره ويفعل التصريح باسمه تماماً ، بل ويعتب عليه ويعيبه بالتلبيح والإشارة .

وهذا كان عبد الجبار من الجنود المجهولين الذين دفعوا بعجلة نظرية الإعجاز القرآني والبلاغة إلى التقدم ، وساهموا في رقيها ونمونها وازدهارها . حين أن يذكره الذاكرون بكلمة مدح أو تقدير حتى من انتفعوا بأثاره ، واغترفوا من بحاره ، وقطفوا من جرده وثماره .

الفصل الثاني

(٢) الشريف الرضى وتأثره بالقاضى

الشريفان ، ومن المتأثر بالآخر ؟

يجد الباحث فى كتاب التفسير الكبير ، والمجازات النبوية ، للشريف الرضى ، ومجالس الشريف المرتضى ، تشابهاً فى الآراء وتقارباً فى وجهات النظر ، ويحس الناقد لهما والمتأمل لآثارهما كأنهما يغترفان من معين واحد ، ويستقيان من منهل مشترك ، وبخاصة فى المسائل المشتركة بينهما ، فما السبب فى ذلك ؟ ومن السابق فى التأليف منهما على الآخر ؟

الشريفان الرضى ، والمرضى ، أخوان يتقاربان فى الميلاد فيسكنان فيسكن المرتضى أخصاً بأربع سنوات ، ودرساً على أساتذة عديدين تتقارب فى الاتجاه المذهبي ، ومنهم القاضى عبد الجبار ، فكلاهما أخذ عنه وسمع منه ، وناقشه الشريف الرضى كثيراً فى كتبه ، وأتى عليه ودعا له ، فإذا تقاربت أو تشابهت معلوماتهما فلا غرابة فى ذلك ، فالمرور واحد ، ذرية بعضهم من بعض .

ولكن من السابق منهما فى التأليف ، ومن المنتفع بآثار الآخر ؟

التاريخ لم يترك لنا أثراً واضحاً ولا شواهد يينة ، فهو يذكر أن الشريف المرتضى أتملى مجالسه فى طريق الحج وكان قد حج عام ٣٩٤ هـ . وكان معه أخوه ، والوزير الحسن بن حمد بن أبى الريان ، كما يذكر أن ابن جنى ، وهو أستاذ الشريف الرضى ، قد قرظ دحقائق التأويل ، فقال :

« صنف الرضى كتاباً فى معانى القرآن يتعذر وجود مثله ، دل على توسعه فى علم النحو واللغة . وقد توفى ابن جنى سنة ٣٩٢ هـ ، فلا بد أن

يكون الرضى ألف كتابه قبل هذا التاريخ ، فهذا يدل على سابقة الرضى .
ومن جانب آخر نجد أن الرضى في تأويل بعض الآيات في كتابه
« حقائق التأويل » ينقل بعض آراء المرتضى عما يدل على سابقة
المرتضى (١) .

فن هو السابق يا ترى ؟ ليس هناك أدلة قاطعة في أسبقية أحدهما .
أما كتب الشريف فالسابق منها : هو « حقائق التأويل » ، فقد سبق
الكتابين (المجازات النبوية ، وتلخيص البيان) لأن اسمه ورد ذكره في
هذين الكتابين .

أما الكتابان الآخران فالذى يبدو أن الشريف الرضى - رحمه الله -
كان يشتغل في تصنيف الكتابين في وقت واحد ، إلا أن تلخيص البيان
ظهر أولاً ، ولما لقي الإعجاب والاستحسان عند الخاصة والعامة أخرج
كتاباه الآخر (٢) .

نبذة عن حياته :

عاش الشريف الرضى في النصف الثاني من القرن الرابع الهجرى ، فقد
ولد سنة ٣٥٩ هـ . وتوفي سنة ٤٠٦ هـ . وبذلك أدرك ثلاثة من الخلفاء
العباسيين وهم : المطيع والطائع والمقتدر ، وكانت الكلمة والدولة والسلطان
لبنى بويه الذين تغلبوا على بنى العباس ، ونزعوا من أيديهم كل سلطان منذ
سنة ٣٣٤ هـ .

ولقد ازدهر عصر الشريف الرضى بجماعة من الأدباء والنحاة والنقاد
كألامدى (ت ٢٧١ هـ) ، والرماني (ت ٣٨٦ هـ) ، وابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) ،

(١) مقدمة ج ٥ من حقائق التأويل ص ١٢ ، ١٣

(٢) مقدمة تلخيص البيان ص ٦٤

وأبى هلال (ت ٥٢٩٥) ، والشريف المرتضى (ت ٥٤٣٦) ، وغيرهم .
كما ازدهر بطائفة من المصنفات في شتى العلوم والمعارف ، ومن هذه المؤلفات ماهو للشريف الرضى ، كتلخيص البيان في مجازات القرآن ، ،
د حقائق التأويل في مشابهة التنزيل ، .

وقد كان د تلخيص البيان في مجازات القرآن ، أول كتاب كامل لغرض واحد ، وهو متابعة المجازات والاستعارات في كلام الله كله سورة سورة . وآية آية ، فلم يؤلف كتاب مثله في هذا الغرض ، وقد ذكرنا قبلاً أن مجازات القرآن ، لأبى عبيدة (ت ٥٢٠٩) لا يدخل في باب المجاز بمعناه البياني ومدلوله البلاغي المقابل للحقيقة عند علماء البيان ، لكنه يستعمل المجاز بمعنى التفسير والتأويل لمعانى القرآن ، سواء كانت واردة على سبيل الحقيقة أم على سبيل المجاز .

أما إشارات الجاحظ وابن قتيبة إلى المجازات والاستعارات القرآنية بالمعنى الاصطلاحي ، فلم تكن إلا معانٍ بيانية منشورة لم تأخذ المنهج القائم الكامل الذي سلكه الشريف الرضى في د تلخيص البيان ، .

أما حقائق التأويل فهو يسميه في تلخيص البيان تارة د بالكتاب الكبير (١) وتارة باسم د حقائق التأويل ، (٢) .

وحقاً هو تفسير كبير تناول فيه تفسير الآيات المتشابهة في القرآن على نظام أساتذه القاضي وطريقته في التأليف ، يفترض السؤال ثم يقدر له الجواب على طريقة : فإن قال قائل كذا : قيل له كذا .

وللأسف البالغ لم يبق من هذا الكتاب الكبير الضخم البالغ قدره عشرة أجزاء إلا الجزء الخامس فقط والذي يبتدىء من قوله تعالى : وهو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ محكماتٌ ، (آل عمران الآية ٧) ،

(٢) المصدر السابق ص ١٣٥

(١) تلخيص البيان ص ١٣٣ ، ١٧٩

وينتهى عند قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» ، (النساء الآية ٤٨) .

وقد جمع الشريف الرضى فى هذا الكتاب آراء المفسرين ، واستقصى أقوال العلماء قبله حتى ذاك العصر ، فكان له بذلك ميزة تاريخية لأقوال من مضى من علماء السلف ، ولو أنه كان يذكر أسماء القائلين وأصحاب الآراء لبلغ بذلك الغاية فى الفائدة .

والشريف الرضى فى كلا الكتابين «تلخيص البيان» ، و«حقائق التأويل» متأثر بأستاذه القاضى عبد الجبار مع فارق — فى جانب الشريف — وهو غاية الوضوح وشدة البيان ، والأسلوب الصافى الشائق ، ولا عجب فى ذلك فهو فرع دوحة البلاغة ، وغصن شجرة الفصاحة ، وسليل البيت الذى خصه الله تعالى بالبيان ، فغلب ذلك على تفسيره الصغير المسمى «تلخيص البيان» ، وتفسيره الكبير المسمى «حقائق التأويل» .

ولقد ظهر الكتابان فى عصر لم تكن الاصطلاحات البيانية والتحديدات البلاغية قد ظهرت ، بل كانت مازال فى طى الكتمان ومستورة فى سر الغيب ، لذلك كانت كل الاصطلاحات البلاغية التى ظهرت فى كتبه تلبس زى التعميم لا التخصيص ، والشيوع لا التحديد ، فقد تردد فى كتبه عبارات : المجاز والاستعارة والكناية مختلطة وغير متميزة ، فقد تكون الآية مثلاً فيها ما اصطلاح عليه بعد عصره «بالمجاز المرسل» ، أو «العقل» ، ويطلق عليه اسم «الاستعارة» ، وهكذا جاءت عنده كلمة «المجاز» ، والاستعارة ، والكناية ، بالمعنى الأعم وهو — ضد الحقيقة ؛

والتقدم الذى نلسه عنده هو إطلاقه لفظ الاستعارة على كل ما هو خلاف الحقيقة ، ثم يوجه التوجيه الذى يمكن أن يستخلص منه نوع المجاز الذى سمى بعده : مرسل كان أو عقلياً ، أو تمثيلاً أو استعارة . . . إلخ .

أما القاضي عبد الجبار فعلى كثرة ما وجه وعالج من مجازات فلم يطلق كلمة الاستعارة ، على المجاز .

ولقد ظهر تأثير الشريف الرضى بالقاضى عبد الجبار بوضوح فى مؤلفاته وبخاصة تلخيص البيان ، و د حقائق التأويل ، لأن موضوعهما القرآن الكريم .

تأثير الشريف الرضى بالقاضى عبد الجبار :

ظهر تأثير الشريف الرضى بالقاضى عبد الجبار فى أبواب متعددة من أبواب البلاغة العربية ، وكان ذلك فى كتابين من كتبه وهما د تلخيص البيان ، و حقائق التأويل ، إذ أنهما الكتابان اللذان يبحثان فى القرآن الكريم ، وقد صرح الشريف باسم القاضى عند النقل عنه أكثر من مرة مما يدل على أن تأثيره به كان كبيراً .

والشريف فارس البيان المجلى ، وبطل التأويل السديد ، ومن الواضح البين أن الشريف الرضى قد عنى بالمجاز فى كتبه ما يقابل الحقيقة من أنواع المجاز المختلفة ، وقد انسعت الاستعارة لديه حتى شملت كثيراً من أنواع المجاز .

ففى علم البيان ، وفى الصور التى عرفت بالمجاز العقلى ، قال الشريف الرضى فى تفسير قوله تعالى : و الله يؤيد بنصره من يشاء ، ^(١) فر بما تعلق متعلق فقال : إذا أضاف تعالى النصر إلى نفسه فيجب أن يكون من فعله ، حتى إن الغالب تكون غلبته بنصر الله ، والمغلوب تكون صرعته بخذلان الله ، وهذا خلاف مذهبكم .

فالجواب : أنا قدمنا فى صدر هذا الكتاب (بقصد الجزء المفقود)

(١) آل عمران : ١٣ .

من الكلام في حقيقة النصر والخذلان ما يغني عن تكلف إعادة شيء منه،
إلا أننا لا نخلى هذا الوضع من يسير القول في ذلك، يبلغ قدر الكفاية،
ويقيم عمود الحجة بتوفيق الله، فنقول:

إن النصر قد تكون بالحجة إذا ظهرت للدؤمن على عدوه عند المنازعة
وقد تكون مما يحصل له من التعظيم والكرامة، وللكافرين من الإذانة
والإهانة، وقد تكون في الحرب بالظفر والغلبة، وقد تكون بتحمل
المشقة فيما يؤدي إلى الأجر والثوبة، فلذلك قلنا: إن المؤمنين إذا غلبوا
في الدنيا لم يخرج الكفار مع ذلك من أن يكونوا مخذولين من حيث كان
ما فعلوه مؤدياً إلى عظم النكال، وأليم العقاب، ولم يخرج المؤمنون من
أن يكونوا منصورين من حيث يستحقون من الله تعالى الثواب الجزيل
والمقام الشريف، والله تعالى يؤيد المؤمنين في حروب الأعداء ويبصرهم
بضروب من الألفاظ فتارة يبصرهم بأن يخطر بياهم من نعم الجنة،
فتقوى بذلك نفوسهم، وتثبت أقدامهم ويتضاعف إقدامهم، وقد يؤيدهم الله
أيضاً بإلقاء الخوف في قلوب أعدائهم فيكون ذلك سبباً لتمكين المؤمنين
من نواصيهم وإنزالهم من صياصيهم (١).

فإسناد الفعل — وهو التأييد — وكذلك إضافة النصر إلى الله تعالى
ليس من قبيل الحقيقة وإنما فقط لأنه سبب في التأييد والنصر من أي جهة
من الجهات التي ذكرت — وهذا ما سمي فيما بعد باسم «المجاز العقلي».

وقد سبق القاضي عبد الجبار الشريف الرضي في هذا الاتجاه، وبمعاودة
النظر في كلام القاضي عبد الجبار (٢) في هذه الآية، نجد أن كلام الشريف

(١) حقائق التأويل ص ٨٧.

(٢) المشابهة ص ١٤١، أنظر علاقات المجاز العقلي التي تناولها القاضي الآية رقم ٩ ص ٣٤٥.

الرضى هو بعينه كلام القاضى — فما تحته خط في نص الشريف السابق منقول نصاً من كلام القاضى عبد الجبار، والباقي نص في المعنى وخلاف في اللفظ، وذلك دليل على أن الشريف الرضى كان متأثراً غاية التأثر بأستاذه عبد الجبار، وهذا لا يحتاج إلى إثبات، فقد ذكر الشريف أكثر من مرة ذلك، ويصرح بذكره في كتبه^(١)، ولكنه في الوقت نفسه يغفل ذلك كثيراً ولعل ذلك للعرف السائد آنذاك بأنه يردد كلام أستاذه.

وفي نطاق ما سمي به المجاز المرسل، عند المتأخرين :

١ — يقول الشريف : والاستعارة الأخرى قوله تعالى : دَلَّصْنَعُ عَلَى عَيْنِي^(٢) والمراد بذلك — والله أعلم — أن أتربى بحيث أرى وأراك وليس أن هناك شيئاً يغيب عن رؤية الله سبحانه، لكن هذا الكلام يفيد الاختصاص بشدة الرعاية، وفرط الحفظ والحلاوة، ولما كان الحافظ للشئ في الأغلب يديم مراعاته بعينه، جاء تعالى باسم العين بدلاً من ذكر الحفظ والحراسة، على طريق المجاز والاستعارة، ويقول العربى : أنت بمراى مى ومسمع يريد أنه بذلك متوفر عليه برعايته ومنصرف إليه بمراعاته^(٣).

٢ — وقوله سبحانه : وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا^(٤) وهذه استعارة، والقول فيها كأنقول فى دَلَّصْنَعُ عَلَى عَيْنِي، على حد سواء، فكأنه سبحانه قال : وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِحَيْثُ نَرَاكَ وَنَحْفَظُكَ، ونمنع منك من يريدك.

(١) أنظر حقائق التأويل فى الصفحات ١٠ - ٢٢، ٤١، ٥٩، ٦٨، ١٢٠، ١٥٦،

١٧٧، ١٨٤، ١٩٠، ٢٠٤، ٢٢٤، ٢٣٤، ٢٦٢، ٣٤٩ وكتاب تلخيص البيان.

ن من ١١٢، ٢٤٢، وفى المجازات النبوية ص ٤٦، ١٣٩.

(٢) طه : ٣٩ (٣) تلخيص البيان ص ٢٢٤

(٤) هود : ٣٧

أو يكون المعنى . واصنع الفلك بأعين أوليائنا من الملائكة والمؤمنين . فإننا نمنعك بهم ونشدك بمعاذتهم فلا يصل إليك من أراذك ، ولا تبلغك .
مرامى من كاذك^(١) .

وهذا التوجيه من الشريف الذى أطلق عليه اسم الاستمارة هو ما سمي بعد بالمجاز المرسل ، فقد أطلق لفظ العين وأريد الحفظ والرعاية ، فالعين جزء له ميزة خاصة فى الحفظ . أو سبب له ، أو آلة له ؛ وكل ذلك من باب « المجاز المرسل » .

وهذا التوجيه نفسه هو ما وجهه القاضى عبد الجبار فى هاتين الآيتين^(٢) مع الاختلاف الكثير فى اللفظ والاتفاق فى المعنى .
٣ - وقال أيضاً فى قوله تعالى : « وَيَقِ وجهُ ربك ذو الجلال والإكرام »^(٣) ، وهذه استعارة ، والمراد : ويبقى ذات ربك ، ولو كان الكلام محمولا على ظاهره لكان فاسداً مستحيلاً على قولنا وقول المخالفين : لأنه لا أحداً يقول - من المشبهة والمجسمة الذين يثبتون لله سبحانه أبعاضاً ولفة وأعضاء مصرفة - إن وجه الله سبحانه يبق وسائرته يبطل . ويبقى ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومن الدليل على أن المراد بوجه الله ذاته قوله سبحانه « ذو الجلال والإكرام » ، ألا ترى أنه سبحانه لما قال فى خاتمة هذه السورة : وتبارك اسم ربك ، قال ، ذى الجلال والإكرام^(٤) ولم يقل « ذو » ، لأن اسم الله غير الله ، ووجه الله هو الله ؛ وهذا واضح البيان^(٥) .

(١) تلخيص البيان ص ٢٤١ .

(٢) المتشابه ص ٣٨٠ ، ٣٩١ أنظر « صور المجاز المرسل عند القاضى » الآية رقم ١٠ ص ٣٢١ .

(٤) الرحمن : ٢٨

(٣) الرحمن : ٢٧

(٥) تلخيص البيان ص ٣٢١ .

وقد ذكر الشريف عدة آيات أخرى على هذا التفسير مثل قوله تعالى : « وجوهٌ يومئذٍ خاشعةٌ عاملةٌ ناصيةٌ » (١) قال : وهذه استعارة . والمراد بالوجوه ههنا أبواب الوجوه ، ومثل ذلك قوله تعالى : « وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ » ، ووجوهٌ يومئذٍ ياسرةٌ » (٢) والرضا والسخط إنما يوصف به أصحاب الوجوه (٣) .

وقد نحا الشريف في هذا منحى القاضى عبد الجبار (٤) في أن الحقيقة غير مرادة ؛ وإنما أطلق الوجه وأريد الذات العلية ، على طريق ما سماه هو بالاستعارة ، وقد سمي هذا النوع المتأخرون بالمجاز المرسل .

هـ — وقال الشريف الرضى في قوله تعالى : « ولقد كنتم تمنّونَ الموتَ من قبلِ أنْ تلقوهُ فقد رأيتموه » (٥) ما معنى رؤية الموت هاهنا وليس الموت مما يرى بالآعين ؟

والجواب أن يقال إن رؤية الموت ههنا يراد بها رؤية أسباب الموت لا الموت نفسه ، وأسباب الموت يصح عليها الرؤية ، مثل الطعن بالرمح والضرب بالصفاح ، والرشق بالسهم ، والقذف بالسلام ، وكل ذلك يصح أن يرى ويشاهد ، ألا ترى إلى قول القائل : إذا لقي أمراً صعباً تعظم مشقته وتصعب خطته — قد رأيت الموت عياناً — يريد أنه باشر أسباب الموت هو لا وشدة وكرها وضغطة ، وهذا معروف من كلامهم ، وعلى ذلك قول الشاعر :

ومحلباً يمشون تحت لوائهم والموتُ تحت لواءِ آلِ مُحَلِّمٍ

(١) النفاشية : ٣ ، ٢

(٢) القيامة : ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) تلخيص البيان ص ٣٦٤ ، ٣٦٥

(٤) التشابه ص ٦٣٧ ، ٦٧٤

انظر « صور المجاز المرسل عند القاضى » الآية رقم ٦٤٥ ص ٣١٨ .

(٥) آل عمران : ١٤٣ .

يريد أسباب الموت وعلاماته ، وعلى ذلك قول كثير :

إِذَا أَخَذُوا أَدْرَاعَهُمْ وَتَسْرَبَلُوا مُسْقِنَصَ مَسْرُودَاتِهَا وَمُنْذَالِهَا
رَأَيْتُ الْمَنَايَا شَارِعَاتٍ فَلَا تَكُنْ لَهَا سُنْبًا قَصْدًا وَخَلَّ بِجَالِهَا

أراد رأيت أسباب المنايا من بطل دارع وسيف قاطع وفرن مسوم-

٦ - ومثل ذلك ، جو انبا عن قصة إبراهيم في ذبح ولده إسماعيل عليهما السلام ، إذ قال القائل : كيف قال إبراهيم لابنه : «إني رأيت في المنام أني أذبحك ... إلى قوله : أسلمنا وتله للجبين ونادينه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا»^(١) ، فهل يكون مصداقاً للرؤيا ولم يذبحه ؟

فنقول : إن المراد بذلك أن يفعل أسباب الذبح لا الذبح نفسه كالاضطجاع على الأرض وأخذ المديّة والربط وما في معنى ذلك فيكون بسبيل الذابح لأن من عاداتهم أن يسموا سبب الشيء باسمه على الوجه الذي قدمنا ذكره .

٧ - ومثل ذلك قوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت»^(٢) وإنما أراد تعالى : إذا حضرتم أسباب الموت ورأيتم أماراته وأحسستم بمقدماته .

والشريف في هذا كان شارحاً لمن القاضي أستاذه^(٣) فلم يأت إلا بالعبارة الرشيقة ، والكلمة الأنيقة ، والسجع المواني ، والازدواج الذي زاد الكلام حسناً وفصاحة ، ولكنه على الخط سائر ، وعلى الدرب نفسه يسعى ، فقد جعل القاضي قبله أن «الموت» مسبب وقد حذف السبب ، وهو ما عرف أخيراً بالمجاز المرسل ، أو المجاز بالحذف ، وقد تكلم الشريف عن تلك الآيات الثلاث في مقام واحد كما فعل القاضي أيضاً .

(٢) البقرة : ١٨٠ .

(١) الصافات : ١٠٣ - ١٠٥ .

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن : ٨٠ ، انظر « صور المجاز المرسل عن القاضي »

المسيبية الآية رقم ١ من ٤٢٧

وفي نطاق ما سمي بالاستعارة التصريحية ، قال الشريف في قوله تعالى :
« وعلى أبصارهم غشاوة » (١) استعارة أخرى لأنهم كانوا على الحقيقة
ينظرون إلى الأشخاص ، ويقلبون الأبصار إلا أنهم لما لم ينتفعوا بالنظر
ولم يعتبروا بالعبر ، وصف سبحانه أبصارهم بالغشى ، وأجراهم مجرى
الحوابط الغواشي (٢) .

وبمراجعة ما قاله القاضي عبد الجبار (٣) في هذه الآية وتوجيهه لها
نرى أن التوجيه واحد ، ولكن الشريف أضفى عليه من روعة البيان
ما ألبسه ثوب البلاغة ، وكساه لباس الفصاحة .

٢ — وقال الشريف في قوله تعالى : « يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ
عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ » (٤) ، وهذه استعارة ، لأن المراد بالروح ههنا الوحي
الذي يتضمن إحياء الخلق ، والبيان عن الحق .

ومثل ذلك قوله تعالى : « وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا » (٥) .
ومثل قوله سبحانه في المسيح عليه السلام : « إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ
مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمَتْهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ » (٦) فسماه الله تعالى
روحاً على هذا المعنى لأن به حياة أمته ، وبقاء شريعته (٧) .

وقوله سبحانه : « رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُبَلِّغُ الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى
مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ » (٨) — والروح هنا كناية عن الوحي ، كقوله تعالى :
« وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا » وإنما سمي روحاً لأن الناس

(٢) تلخيص البيان ص ١١٣ .

(١) البقرة : ٧

(٣) المتشابه ص ٥٧ ، انظر أول آية في صور الاستعارة عند القاضي ص ٢٣٨ والتزبيص ص ١٤

(٥) الشورى : ٥٢ .

(٤) النحل : ٢

(٧) تلخيص البيان ص ١٩٠

(٦) النساء : ١٧١

(٨) المؤمن : ١٥ .

يحويون به من موت الضلالة، وينشرون من مدافن الغفلة، وذلك أحسن تشبيه وأوضح تمثيل^(١).

وقوله سبحانه: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه»^(٢) والاستعارة في قوله «أيدهم بروح منه»، ولذلك وجهان: إما أن يراد بالروح ههنا القرآن، لأنه حياة الأديان، كما أن الروح حياة في أمر الأبدان، وقال تعالى: «وكذلك أوحينا إليك رؤوساً من أمرنا، والمراد القرآن، والوجه الآخر...»^(٣).

فالمراد من الروح إما الوحي أو القرآن، لأن بهما حياة الأديان كما أن الروح حياة الأبدان، وذلك عن طريق الاستعارة.

والشريف في هذا متع كلام أستاذه وناهج منهجه، ونظرة في نص عبد الجبار^(٤). يؤكد لنا ذلك. إلا أن عبد الجبار اقتصر في بيانه على آيتي النحل، والشورى، بينما الشريف جمع كل الآيات المتماثلة في ذلك.

٣ — وقال الشريف في قوله تعالى: «ومن الناس من يعبد الله على حرف»^(٥) وهذه استعارة، والمراد بها — والله أعلم — صفة الإنسان المضطرب الدين، الضعيف اليقين الذي لم تثبت في الحق قدمه، ولا استمرت عليه مريته، فأوهى شبهة تعرض له بنقاد لها، ويفارق دينه لها، تشبيهها بالقائم على حرف مهواة، فأدنى عارض يزلقه، وأضعف دافع يطرده^(٦).

(١) تلخيص البيان ص ٣٢٩
(٢) المجادلة ٢٢ .
(٣) تلخيص البيان ص ٣٢٩
(٤) التزيين ص ٢١٧، انظر صور الاستعارة عند العاصي بآية رقم (٢) من الآيات المفردة ص ٢٧٦
(٥) الحج : ١١
(٦) تلخيص البيان ص ٢٣٧

فالشريف والقاضى كلاهما متفق على أن هذا التعبير على خلاف الحقيقة ، وإن كان بيان الشريف غلب على بيان عبد الجبار ^(١) فجاءت العبارة مبينة الغرض موضحة الهدف .

٤ — وقال أيضاً في قوله تعالى : « إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا » ^(٢) . وفي الآية استعارتان ، إحداهما قوله تعالى : « إِذَا رَأَوْهُمْ » وهو في صفة نار جهنم — نعوذ بالله منها — ولا تصح صفة الرؤية عليها . . . وإنما معنى ذلك : إذا قربت منهم ، وظهرت لهم ، من قولهم : دور بنى فلان تترامى أى تتقارب ، وفي الحديث « لا تترامى ناراهما » أى لا تتدانى .

والاستعارة الأخرى: قوله سبحانه « سَمِعُوا لَهَا تَغِيْظًا وَزَفِيرًا » وهاتان الصفتان من صفات الحيوان ، ويختص التغيظ بالإنسان ، لأن التغيظ من أعلى منازل الغضب والغضب لا يوصف بحقيقته إلا الناس ، والزفير يشترك به الإنسان وغير الإنسان ، وإنما المراد بهاتين الصفتين المبالغة في وصف النار بالاهتياج والاضطرام على عادة المغيظ والغضبان ^(٣)

وقد كان الشريف في هذا التفسير ناهجاً نهج القاضى عبد الجبار ، فاهما المراده موضعاً لغرضه ، شأن كل تليذ نابه يوضح إبهام شيخه وأستاذه ويزيل عن كلامه الغموض والغشاوة . ترى ذلك عند ما نعيد عبارة عبد الجبار التى وضحها الشريف . فقد قال عبد الجبار فى هذه الآية بعد أن بين اعتراض السائل :

وجرا بنا أن المراد بذلك التمثيل دون التحقيق . فمن يقرب من الشئ

(١) التنزيه ص ٢٧٠ انظر « صور الاستعارة عند القاضى » آية رقم ٨ من الآيات المفردة ص ٢٨١

(٢) تلخيص البيان ص ٣٤١

(٣) الفرقان : ١٢

يقال : يراه . وقد يشبه صوت النار عند التلطف بالزفير الذى يظهر من المغناط (١) .

لجاء الشريف فالتقط منه هذه الإشارات وفك تلك العبارات بما أوتى من فصاحة وبيان ، وأخرج من كلامه هاتين الاستعارتين فى كلام واضح وفى أسلوب أخذ ، وكاننا كالوحي والإشارة فى كلام القاضى .

٥ - وقال فى قوله تعالى : إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ (٢) وذكر الشريف فى هذه الآية ستة أوجه من التفسير ، وقال فى الوجه الثانى : قيل يجوز أن يكون معنى ذلك أن الله سبحانه قال : نبشرك بكلمة - يعنى بولد ذكر - ، نبياً يهتدى به كما يهتدى بكلمات الله سبحانه ، فذلك سماه كلمة ، على التشبيه بالكلمة الموضوع للبيان والدلالة ، لأن الكلمة فى الحقيقة عن الكلام ، وعيسى ليس بكلام ، ولا من جنس الكلام ، ولئلا هذا سماه الله روحاً ، لأن العباد يحيون به فى أديانهم كما يحيون بالآرواح فى أبدانهم (٣) .

والشريف فى هذا متفق مع القاضى عبد الجبار فى إخراج الكلمة عن حقيقتها ، وأن الحقيقة غير مرادة . . . إلا أن الشريف جعل المشبه المحذوف ولداً ذكراً ، بينما القاضى عبد الجبار جعله الحجة والدلالة (٤) وهذا الخلاف الطفيف لا يخرج من التبعية ولا يبعده عن السير على منهجه واتباع خطواته .

٦ - وفى مجال ماسمى بالاستعارة التبعية : قال الشريف الرضى فى قوله تعالى : وَلَا تَطِغْ مَنْ أَغْلَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ

(٢) آل عمران ٤٥

(١) التزنية ص ٢٩٠

(٤) تزييه القرآن عن المطاع ص ٦٦ انظر

(٣) حقائق التأويل ص ٥٥ / ٦٤

« صور الاستعارة عند القاضى » الآية رقم ١ فى الاستعارة فى لفظ « قول » ص ٢٦٥ .

أمره فَرُطًا ، (١) وعنه استعارة على أحد التأويلات في هذه الآية وهو أن يكون المراد بذلك : أنا تركنا قلبه غفلا من السمات التي تتم بها قلوب المؤمنين ، فتدل على ذكاء أعمالهم ، وصلاح أحوالهم ، كقوله سبحانه « أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه » ، (٢) ، وذلك تشبيه بالبعير إذا أغفل فترك بلا سمة يعرف بها ، على عادة العرب في إقامة السمات مقام العلامات المميزة بين أموالهم في الموارد والمراعى وتعريف الضوال .

وفي هذه الآية أقوال آخر ، القول الذي قدمناه أدخلها في باب الاستعارة . ومنها أن يكون ذلك من باب المصادفة فيكون المعنى : صادفنا قلبه غافلا كقول القائل : أجدت فلانا ، أى وجدته محمودا - وذلك يشول إلى معنى العلم ، فسكانه تعالى قال : علمناه غافلا ، وعلى هذا قول عمرو بن معد يكرب لبني سليم « لله دركم يا بني سليم : والله لقد قائلناكم فما أجبتناكم ، وهاجبتناكم فما أحمناكم ، وسألناكم فما أبخلناكم ، أى لم نصادفكم على هذه الصفات من الجبن عند النزال والبخل عند السؤال والمعنى عند المقال ، وعلى ذلك قول نافع بن خليفه الغنوي :

سألنا فأخمدنا ابن كل مرزٍ جودا وأبخلنا ابن كل بخيل
أى وجدنا هذا محمودا ووجدنا هذا بخيلا مذموما .

وفيما علقته عن قاضي القضاة أبي الحسين عبد الجبار بن أحمد -
أدام الله توفيقه - عند قرائتي عليه كتابه الموسوم « بتقريب الأصول »
في أخريات من الكلام في التعديل والتجوير أنه لو لم يكن الأمر على ما قلناه
إغفال القلب من أن المراد بذلك مصادفته غافلا وكان على ما قاله الخصوم
من أنه تعالى صدف به عن أمره ، وصرفه عن ذكره ، لوجب أن يقول

سبحانه : « فاتبع هواه » لقول القائل : أعطيته فأخذ ، وبسطته فانبسط ،
مواكرهته فأذل ، أى كانت هذه الأفعال منه مسببة عن أفعالي به ، لأن
هذا وجه الكلام فى الأغلب الأعرف . فلما جاء بالواو صار كأنه قال :
ولا تطع من غفل قلبه عن ذكرنا واتبع هواه ، لأنه إذا وجد غافلا فهو
الذى غفل ، والفعل حينئذ منسوب إليه ، (١) .

وهذه الاستعارة التى أبانها الشريف الرضى ، وفتق عن أكامها - فى
تأويله الأول - قد وردت فى كلام القاضى مبهمة وغير واضحة ، فجاء
الشريف وأزال إبهامها ، وفك غموضها ، وأبان بذلك عن مراد أستاذه ؛
وغيرض مشيخه ، وليس هناك أولى من تلييض بوضوح إبهام شيخه ويفسر
لجمال أستاذه ، فقد جلس منه مجلس المتعلم وكان حريصاً على الإفادة منه
وبخاصة وقد روى عن القاضى أنه كان يتبسط فى الشرح ويوجز فى الإملاء -
ولنرى الفرق بين إملائه ودرسه نورد عبارة القاضى بتمامها ، فيقول بعد
أن ذكر رأى أبى على فى أن المراد بـ « أغفلنا » المصادفة ويرجحه :
« ويمكن أن يراد بذلك أن عرينا قلبه من سمة الإيمان ، كما قال تعالى :
« أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان ، فبقى غفلا لا سمة عليه فصح أن نقول
لذلك : « أغفلنا قلبه » ، (٢) .

وبالنظرة الأولى فى كلام القاضى لا نقبين منه الاستعارة ، ولكن كلام
الشريف هو الذى كشف لنا عما فيها من مجاز ، وعن قصد القاضى فى
الاستعارة ، وبذلك أوضح العبارة وفسر الإشارة .

أما الوجه الآخر وهو الحقيقة - على أن المراد بـ « أغفلنا » المصادفة .
فيمكن فيه النقل الصريح عن القاضى من كتابه الموسوم « بتقريب
الأصول » . وهذا الوجه منقول عن أبى على ومذكور فى المشابه . (٣) .

(١) تلخيص البيان ص ٢١١ ، ٢١٣

(٣٢) (٣٢) المتشابه ص ٤٧٤

٢ — وقال الشريف في قوله تعالى : « وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ » (١) وهذه استعارة لأن الربط هو الشد ، يقال : ربطت الأسير : إذا شدته بالحبل والقيد ، والمراد بذلك : شددنا على قلوبهم كما نشد الأوعية بالأوكية ، فتتضم على مكنونها ، ويؤمن التبدد على ما استودع فيها ، أى فشددنا على قلوبهم لئلا تنحل معاقده صبرها ، وتهنؤ عزائم جلدتها ، ومن ذلك قول القائل لصاحبه : « ربط الله على قلبك بالصبر » (٢) .

وقول الشريف هذا هو قول أستاذه القاضي عبد الجبار قبله (٣) .

٣ — وقال الشريف في قوله تعالى : « فاصدع بما تؤمر » وأعرض عن المشركين ، (٤) وهذه استعارة ، لأن الصدع في الحقيقة إنما يصح في الأجسام لا في الخطاب والكلام ، والفرق والصدع والفصل في كلامهم بمعنى واحد ، ومن ذلك قولهم للمصيب في كلامه : « قد طبق المفصل ، أو يقولون : فلان بفصل الخطاب أى يصيب حقائقه ، ويوضح غوامضه ، فكأن المعنى في قوله سبحانه : « فاصدع بما تؤمر » ، أى أظهر القول وبينه في الفرق بين الحق والباطل ، من قولهم صدع الرءاء إذا شقه شقا يينا ظاهرا ، ومن ذلك صدع الزجاج ، إذا استطار فيها الشق ، واستبان فيها الكسر ، وإنما قال سبحانه « فاصدع بما تؤمر » ، ولم يقل فبلغ ما تؤمر ، لأن الصدع ههنا أعم ظهورا وأشد تأثيرا ، (٥) .

والشريف في هذا قد بلغ الغاية في الوضوح ، ووصل النهاية في الشرح والتفسير لتلك الاستعارة والقاضى لم يذكر في الآية أكثر من قوله : « فشبهه

(٢) تلخيص البيان ص ٢٠٨

(١) الكهف : ١٤

(٣) المشابه ص ٤٧١ ، انظر « سور الاستعارة عند القاضي » الآية رقم (١) في

الاستعارة في كلمة « ربط » ص ٢٧٢ .

(٥) تلخيص البيان ص ١٨٨

(٤) الحجر : ٩٤

بالصادع في الإبلاغ والإنذار، (١) فتناول الشريف هذه الإشارة ،
وتلقف تلك الشرارة ، وزاد عليها من كلامه وأضفى عليها من بيانه ، حتى
خرجت هذه الاستعارة بتلك الصورة المشرقة والتي لم يستطع أحد بعده
من الزيادة على ما قال ، وما زال البلاغيون يرددون كلامه وبيانه .

إلا أننا لا ننسى فضل القاضي عبد الجبار في أنه مفجر هذه الشرارة
وواضع تلك الإشارة ، وملهم لهذه العترة الظاهرة والشجرة المباركة بهذه
الافكار ، وواضع يده على تلك المجازات في القرآن .

٤ — وقال الشريف في قوله تعالى : « سنفرغ لكم أيها الثقلان » (٢)
بهذه استعارة وقد كان والدى الطاهر الأوحذو المقاب أبو الحسين
إبن موسى الموسوي — رضى الله عنه وأرضاه — سألني عن هذه الآية
ففي عرض كلام جر ذكرها ، فأجبت في الحال بأعرف الأجوبة المقولة
فيها ، وهو أن يكون المراد بذلك : سنعمد لعقابكم ، ونأخذ في جزائكم
على مساوئ أعمالكم ، وأنشدته بيت جرير كاشفا عن حقيقة هذا المعنى
وهو قوله :

الآن وقد فرغت إلى نيمٍ فهذا حين صرنت له عذابا
فقال فرغت إلى نيم كما يقول عمدت إليها ، فأعلمنا أن معنى فرغت
ههنا معنى عمدت وقصدت ، ولو كان يريد الفراغ من الشغل لقال : فرغت
لها : ولم يقل فرغت إليها .

وقال بعضهم : إنما قال سبحانه « سنفرغ لكم » ، ولم يقل « سنعمد »
لأنه أراد أي سنفعل فعل من يفرغ للعمل من غير تمجيع فيه ، ولا اشتغال
بغيره عنه ، ولأنه لما كان الذي يعمد إلى الشيء ربما قصر فيه لشغله معه

بغيره ، وكان الفارغ له في الغالب — هو المتوفر عليه دون غيره ، دلالة
بذلك على المبالغة في الوعيد من الجهة التي هي أعرف عندنا ليقع الزجر
بأبلغ الألفاظ ، وأدل الكلام على معنى الإبعاد .. ثم جاء القرآن على
مطرح كلام العرب ، لأن معناه أسبق إلى النفس وأظهر للعقل . والمراد به
تغليظ الوعيد ، والمبالغة في التحذير (١) .

وقد كان الشريف في هذه الآية كما كان في الآية السابقة موقفا للشرارة
ومعلما للمنارة ، تلقف الشريف هذه الإشارات فوضحها ، ونقل تلك
العبارة فبسطها عن فهم عميق ودراية بمراد أستاذه ، وعلم بغرضه ومقصده ،
فأطلق على هذا الأسلوب الاستعارة وبين الغرض منها وفضلها على الحقيقة
واستشهد من محفوظه لخروج « تفرغ » عن معناها الحقيقي إلى معنى آخر
بجazy ، ووضح الإبهام وأزال الغموض ببيانه الرائع وأسلوبه الشائق
وشرحه البين الواضح ، وبمراجعة كلام عبد الجبار (٢) نتأكد من ذلك .

هـ — وقال الشريف في قوله تعالى : « وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ الَّذِي
أَنقَضَ ظَهْرَكَ » (٣) وهذا القول بحاز واستعارة — لأن النبي —
ﷺ — لا يجوز أن يذهب عظم ذنبه إلى حال إنقاض الظهر ، وهو صوت
تقعقع العظام من ثقل الحمل ، لأن هذا القول لا يكون إلا كناية عن
الذنوب العظيمة والأفعال القبيحة ، وذلك غير جائز على الأنبياء عليهم
السلام في قول من لا يجيز عليهم الصغائر ولا الكبائر ، وفي قول من يجيز
عليهم الصغائر دون الكبائر ، لأنه سبحانه قد نزههم عن موبقات الآثام
ومستحقات الأفعال ، إذ كانوا أمناء وحيه وألسنة أمره ونهيه ، وسفراءه .

(١) تلخيص البيان ص ٣٢٢

(٢) المتشابه ص ٦٣٨ انظر (صور الاستعارة عند الفاضل) الآية رقم ١٤ من الاستعارة

(٣) الانشراح : ٢ ، ٣

المقدمة ص ٢٨٣ .

إلى خلقه . فنقول إن المراد ههنا بوضع الوزر ليس على ما يظنه المخالفون من كونه كناية عن الذنب ، وإنما المراد : ما كان يعانيه النبي ﷺ — من الأمور المستصعبة ، والمواقف المخطرة في أداء الرسالة وتبليغ النذارة ، وما كان يلاقيه عليه السلام من مضار قومه ، ويتلقاه من مرأى أيدى معشره وكل ذلك حرج في صدره ، وثقل على ظهره ، فقرره الله سبحانه بأنه أزال عنه تلك المخاوف كلها ، وخط على ظهره تلك الآداب بأسرها ، وفضله على أكفائه ، وقدم ذكره على كل ذكر ، ورفع قدره على كل قدر ، حتى أمن بعد الخيفة ، واطمأن بعد القلقة (١) .

وهذه لقطة أخرى من الشريف التقطها من شيخه ، وأكمل بناءها وأحسن تفسيرها ، فقد أطلق على هذا الأسلوب « الاستعارة » ، بينما أغفله أستاذه وطور فكرة أستاذه إلى ما هو أقوى ، وعلاها إلى ما هو أحسن ، فقد صرف وضع الوزر الذي ينقض الظهر في الآية إلى ما يلقاه ﷺ — من الأمور المستصعبة والأمور المخطرة في أداء الرسالة وتبليغ النذارة ، وما يلقاه — عليه السلام — من مضار قومه ، وقد كان كل ذلك حرج في صدره ، وثقل على ظهره .. وبذلك وضع الشريف الصورة ، وأظهر المراد وأبان الغرض .

بينما عبد الجبار اكتفى بهذه الصورة الباهتة الضئيلة بأن قال : « لأن الأنبياء — عليهم السلام — قد تعبدوا بتحمل المشقة الشديدة في الندم والتوبة إذا واقعوا معصية وإن كانت صغيرة ، فتصير لما تقتضيه من المشقة بالصفة التي ذكرها تعالى ، (٢) .

فهنا فرق كبير بين الوجهتين : عبد الجبار وجه الآية بما يفيد الاستعارة ولسكنه لم يطلقها على الأسلوب ، والشريف أطلق على هذا الأسلوب

« الاستعارة ، وطور الفكرة إلى أفضل فجعل « إنقاض الظهر ، ليس المراد منه المشقة الشديدة في الندم والتوبة على الذنوب الصغيرة ، بل المراد ما يتلقاه من الأمور المستعصية في أمور الرسالة ، وما يلقاه من مضار قومه . وهذا أقرب إلى الواقع من ذلك .

وبهذا نرى أن من فضل الشريف أنه حمل مشعل الفكرة ، وغذاها بمقله ، ونماها بصفاء ذهنه ، وأضاء بها جوانب صفحات البلاغة .
ويكفي عبد الجبار فضلا أن بث الفكرة ، ووضع البذرة في أرض خصبة صالحة ، فأنبئت شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها .

وفي نطاق ماسمى بالاستعارة التبعية في الحرف : قال الشريف : « ومن

سأل عن قوله تعالى : « ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيرا لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما » (١) فقال : « خوى هذا الكلام يدل على أنه تعالى يريد الكفر من الكفار ، لأنه سبحانه قد ذكر أن إيملاءهم إنما هو ليزدادوا إثما ، ويحتقروا وزرا ، وهذه اللام كاللام في قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (٢) ، فكما دل بتلك على أنه يريد من الخلق طاعته ، فكذلك يجب أن يدل بهذه على أنه يريد من الكفار معصيته ، وبين أن هذا الإيملاء ليس بخير لهم ، وهو مقول لما ذكرنا ، ونهاهم سبحانه أن يحسبوا ذلك الإيملاء خيرا لهم ، وسببا لمنفعتهم .

فالجواب : أن ما تقدم في كتابنا هذا مكررا ومرددا من الأدلة على حكمة الله سبحانه ، وصفة عدله ، ونفي القابح عن فعله ، يغنى عن الجواب فيما تعلق به هذا السائل ، إلا أننا نذكر بتوفيق الله تعالى جملة من أقوال

العلماء في تأويل هذه الآية ليكون ذلك أقطع للعلل ، وأنفع للغال بمشبهة
الله فنقول : ثم ذكر الشريف في هذه الآية ستة عشر وجهاً ، وقال في
الأول منها :

إنا قدمنا في صدر هذا الكتاب عند الكلام في أصول المحكم والمتشابه
قاعدة يجب أن يقع البناء عليها ، والرجوع إليها وهي : أن الآيات
المتشابهة إذا وردت وجب ردها إلى الآيات المحكمة التي عارضتها السائل
وهو قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ، وإنما صارت
هذه الآية من المحكم الموافقة لدلالة العقل ، من أجل أن اللام في قوله :
« ليعبدون » دخلت على ما يصح أن يكون مراداً ، وهو عبادة الجن
والإنس ، وصارت الآية الأولى (١) من المتشابهة المخالفة لدلالة العقل لدخول
اللام في قوله تعالى : « ليزدادوا إثماً » ، على ما لا يصح أن يكون مراداً
وهو زيادة الإثم ، فاحتجنا حينئذ إلى حملها على الوجوه التي تظاهرت أدلة
العقل ، وقواعد العدل ، وهذا أصل من أصول الدين ، يجب العمل عليه
والوقوف عنده .

وكيف يجوز أن يتوهم العاقل أنه سبحانه أعطى الكفار الصحة
والسلامة والإملاء والإقامة ، ليفتروا عليه ويكفروا به ؟ وكيف يجوز
أن يستخط عليهم بفعل ما خلقهم من أجله وحاشهم إلى فعله على قول
الخصوم ؟

أولا يستمعون إلى قول الله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان
ولا يتأم ذى القربى ويهوى عن الفحشاء والمنكر والبغى » (٢) والحكيم لا يأمر

(١) تأنيث الأول وهو صحيح أثبتته صاحب الأساس : بقول : جل أول وناقاة أوله .

(٢) النحل : ٩٠ .

إلا بما يريد، ولا ينهى إلا عما يكرهه ، لأن أمره بالشئ يدل على حسنه ،
ونفيه عن الشئ يكشف عن قبحه .

وبعد فإن ظاهر هذه الآية لا يدل على أنه تعالى أراد الكفر منهم ،
وإنما يدل على أنه أراد العقوبة لهم ، لأن ظاهر الخطاب ينهى عن الجزاء
لا عن نفس الفعل في العرف ، ويؤيد ذلك ما يتصل به من قوله تعالى :
«ولهم عذاب مهين» ، ونحن لا نمنع من أن الله يريد تعالى عقوبتهم ، وإنما
نمنع من إرادته الكفر والمعاصي منهم .

هذا ، واللام وإن كانت ترد في كلامهم بمعنى دكي ، فإنها ترد أيضاً بمعنى
«المصير والعاقبة» ، وليس حملها على الوجه الأول بأولى من حملها على الوجه
الثاني ، لا سيما إذا انضمت إليها القرائن التي تخصها به ، وتجزئها إليه ،
وقد قدمنا طرفاً من الكلام على هذا المعنى في أول كتابنا هذا .

فما ورد في التنزيل عما يدل على دخول هذه اللام للعاقبة ، قوله تعالى
«وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله»^(١) والقوم على الحقيقة إنما اتخذوا
الآلهة ليقرّبوهم إلى الله على زعمهم ، وليعتمدوا بذلك لإصابة الحق في دينهم
فلما كان ذلك صائراً إلى الضلالة ، ومؤدياً إلى الخسارة ، جاز وصفهم بأنهم
فعلوا ذلك للضلال ، وقد تكرر ذكرنا لما قيل في ذلك من الأشعار التي
منها قول الشاعر :

أموالنا لذوى الميراث نجمها ودورنا لخراب الدهر نبينها

وقول الآخر :

وللمنايا تربي كل مريضعة وللخراب تجد الناس عمراناً
والناس يربون أولادهم لأن يحبوا ، لا لأن يموتوا ، ولأن ينجوا .

لا لأن يعطوا، ويبنون دورهم لأن تعمر، لا لأن تخرب، ولأن تبقى، لا لأن تذهب، ويجمعون أموالهم لينتفعوا بها، لا لينتفع بها غيرهم، وليبلغوا بها آراهم، لا ليحظى بها وراثتهم، ولكن العواقب والمصائر، لما كانت تتول إلى خراب الديار، وتوريث الأموال، وفقدان الأولاد حسن أن يقول الشاعر ما قال (١).

والشريف يسير على خط عبد الجبار (٢) في هذه الآية وما يشبهها من آيات من كتاب الله تعالى، إلا أن الشريف كماداته وفطرتة ألبس الشرح صفة البيان والبراعة والترتيب، فخرج التوجيه مستوفياً ترتيباً في الفكرة، وتوضيحاً للمقصد، وإبرازاً للمراد، وهذا مسمى بعد عصرهما بالاستعارة التبعية في الحرف.

١ — وفي مجال مسمى بالاستعارة التمثيلية: قال الشريف في قوله تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ» (٣) وهذه استعارة: لأنه ليس هناك شيء على الحقيقة يؤمر ولا قول يسمع، وإنما هذا القول عبارة عن تحقيق الإرادة، وسرعة وجود المراد من غير معاناة ولا مشقة، فهو إخبار عن نفاذ قدرته تعالى، فاذا أراد أمراً كان لوقته، من غير أن يبطيء لإيجاده، أو يتقاعس لإنفاذه، وذلك بمنزلة قول أحدنا: «كن»، في خفة اللفظ به، وسرعة التعبير عنه من غير كلفة ولا مشقة تعترضه (٤).

٢ — وقال في قوله تعالى: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ»، فقال لها وللأرض انتبها طوعاً أو كرهاً قالتا أتنبئاً طائعين، (٥) وهذه استعارة.

(١) حقائق التأويل ص ٢٧٦ — ٢٧٩

(٢) المتشابه ص ١٧٥، انظر «صور الاستعارة في الحرف عند الفاضل» ص ٢٩٠.

(٣) النعل: ٤٠ (٤) تلخيص البيان ص ١٩٢.

(٥) فصلت: ١١

وليس هناك على الحقيقة قول ولا جواب ، وإنما ذلك عبارة عن سرعة
التكوين للسموات والأرض ، كما قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه »
« أن نقول له : كن فيكون » ، ولو لم يكن المراد ما ذكرنا لكان هذا
الكلام أمراً للمعدوم ، وخطاباً لغير الموجود ، وذلك يستحيل من قبل
الحكيم سبحانه .

ومعنى قوله تعالى : « قالتا أتينا طائعين » ، أنهما جرتا على المراد ، ووقفتا
عند الحدود والأقدار من غير معاناة طويلة ولا مشقة شديدة ، فكانت في
ذلك جارية بحرى الطائع المميز إذا انقاد إلى ما أمر به ، ووقف عند
ما وقف عنده (١) .

٣ — وقال في قوله تعالى : « ويوم نقول لجهنم هل امتلأت » وتقول :
هل من مزيد (٢) ؟ وهذه استمارة لأن الخطاب للنار والجواب منها في
الحقيقة لا يصحان ، وإنما المراد — والله أعلم — أنها فيما يظهر من امتلائها ،
وبأن من اختصاصها بأهلها ، بمنزلة الماطقة بأنه لا مزيد فيها ، ولا سعة
عندها وذلك كقول الشاعر :

امتلاء الحوضُ وقالَ قَطْنِي مهلاً رويداً قد ملأتُ بطنِي
ولم يكن هناك قول من الحوض على الحقيقة ، ولكن المعنى أن ما ظهر من
امتلائه في تلك الحال جار بحرى القول منه ، فأقام تعالى الأمر المدرك
بالعين مقام القول المسموع بالأذن .

وقيل المعنى : إنا نقول لخزنة جهنم هذا القول ، ويكون الجواب منهم
على حد الخطاب ، ويكون ذلك من قبيل « وأسأل القرية » (٣) في إسقاط

(٢) ق : ٣٠ .

(١) تلخيص البيان ص ١٩٣ .

(٣) يوسف : ٨٢ .

المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وذلك كقولهم : يا خيل الله اركبي ،
والمراد : يا رجال خيل الله اركبي .

وعلى القول الأول يكون مخرج هذا القول لجهنم على طريق التقرير ،
لا استخراج الجواب بظاهر الحال ، لا على طريق الاستفهام والاستعلام ،
إذ كان الله قد علم امتلاءها قبل أن يظهر ذلك فيها ، وإنما قال سبحانه هذا
الكلام ليعلم الخلائق صحة وعده ، إذ يقول تعالى : «لأملأن جهنم من الجنة
والناس أجمعين» (١) .

والوجه في قوله تعالى في الحكاية عن جهنم : «هل من مزيد ؟» بمعنى
لا مزيد في ، وليس ذلك على طريق طلب الزيادة ، وهذا معروف في
الكلام ، ومثله قوله عليه السلام : «وهل ترك عقيل لنا من دار ؟ أى ما ترك
لنا دارا» (٢) .

تلك ثلاث آيات فيها استعارات من واد واحد ، وقد جرى الشريف
الرضى بجرى أستاذه القاضى عبد الجبار (٣) ، ولم يحد عنه في كل ما قال ، ولم
يكن كعادته شارحا ومطيلا في الشرح وإنما كان موجزا ومختصرا لما قاله
القاضى ، فكلاهما متفق على أن الكلام في الآيات مراد به غير الحقيقة ،
وأنه ليس هناك قول ولا كلام على الحقيقة ، وإنما المراد سرعة التكوين
والانقياد والاستجابة لما يريده الله تعالى من غير تعب يلحقه أو مشقة
تدركه ، وذلك على سبيل ما سمي بعد عصرهما بالاستعارة التيميلية .

٤ — وقال الشريف في قوله تعالى : «إننا جعلنا في أعناقهم أغلالا»
فهى إلى الأذقان فهم مقمحون ، وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن

(١) هود : ١١٩ . (٢) تلخيص البيان ص ٣١١

(٣) آية النحل الأولى في التشابه ص ١٠٦ والثانية في فصل آية ١١ وفي التنزيه ص ٣٧٠
والثالثة في «ق» آيه ٣٠ وفي التنزيه ص ٣٩٨ انظر «عوار الاستعارة التيميلية في جلة
» فإنما يقول له كن فيكون « ص ٣٠٠ .

خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون،^(١) وهاتان استعارتان : ومن أوضح الأدلة على ذلك أن الكلام كله في أوصاف القوم المذمومين وهم في أحوال الدنيا دون أحوال الآخرة ، ألا ترى قوله تعالى بعد ذلك : وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرتهم لا يؤمنون ،^(٢) وإذا كان الكلام محمولا على أحوال الدنيا دون أحوال الآخرة ، وقد علمنا أن هؤلاء القوم الذين ذهب الكلام إليهم كان الناس يشاهدونهم غير مقحمين بالأغلال ، ولا مضروب عليهم بالأسداد ، علمنا أن الكلام خرج مخرج قوله سبحانه وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ، وكان ذلك وصفا لما كان عليه الكفار عند سماع القرآن من تنكيس الأذقان ، ولما

الأعناق ذهابا عن الرشد ، واستكبارا عن الانقياد للحق ، وضيق صدور بما يرد عليهم من بواقع البيان ، وقوارع القرآن ،^(٣)

فالشريف رأى أن في هذه الآية استعارتان ، ففرق ما جمعه القاضي عبد الجبار ، بينما عبد الجبار رأى الكلام كله جار مجرى التمثيل ، وهذا مما ارتآه المتأخرون أوفق وأحسن في الذوق البلاغي

وعلى ذلك فالشريف رأى في الآية خروجاً على الحقيقة كما رأى القاضي قوله^(٤) ، وإنما الخلاف كان بينهما في تسمية هذا الأسلوب ، فالقاضي سماه التمثيل والتشبيه ، والشريف سماه الاستعارة ، ولا عتب ولا ملامة على أحدهما ، فالتسمية كانت ما تزال في طي الغيب ، والبلاغة كانت في مراحل النشأة والتكوين .

ه — وقال الشريف في قوله تعالى : وقالوا اقلوبنا في أكنة مما تدعونا

(١) يس : ٧ ، ٨
(٢) يس : ١٠
(٣) تلخيص البيان ص ٢٠٠
(٤) للمتشابه ص ٥٧٥ ، أنظر د صور
الاستعارة عند القاضي ، الآية رقم (١) في استعارة الأغلال في الأعناق ص ٣٠٧ .

إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب،^(١) وهذه استعارة، والأكمة جمع كنان وهو الستر والغطاء، مثل عنان وأعنة، وليس هناك على الحقيقة شيء مما أشار إليه، وإنما أخرجوا هذا الكلام مخرج الدلالة على استئصالهم ما يسمعون من قوارع القرآن، وبواقع البيان، فكأنهم من قوة الزهادة فيه، وشدة الكراهية له، قد وقرت أسماعهم عن فهمه، وأكنت قلوبهم دون علمه، وذلك معروف في عادات الناس أن يقول القائل منهم لمن يشنأ كلامه، ويستثقل خطابه، ما أسمع قولك، ولا أعي لفظك، وإن كان صحيح حاسة السمع، إلا أنه حمل الكلام على الاستئصال والمقت، وعلى هذا قول الشاعر:

وكلامٌ سيءٌ قد وقّرتُ أذني عنه وما بي من صمم^(٢)

فالشريف أخرج الكلام عن حقيقته وإلى ما سماه الاستعارة، وجعل المشبه المحذوف: هو استئصال المشركين ما يسمعون من قوارع القرآن وبواقع البيان، فكأنهم من قوة الزهادة فيه، قد وقرت أسماعهم عن فهمه وأكنت قلوبهم دون علمه — وهو في هذا مخالف للقاضي عبد الجبار، فقد جعل المشبه المحذوف الشواغل التي كانت تحدث فيهم كالنوم وغيره^(٣). وعلى كل فقد اتفقا على خروج الكلام عن حقيقته، وهذا التوجيه من الشريف والذي سبقه به القاضي عبد الجبار هو ما سماه المتأخرون بالاستعارة التيميلية.

٦. — وقال في قوله تعالى: «والأرضُ جميعاً قبضته يوم القيامة والسمواتُ مطوياتٌ يمينته»^(٤) وهاتان استعارتان، ومعنى قبضته ههنا:

(١) تلخيص البيان ص ٢٩٢

(١) فصلت ٥

(٣) المشابه ص ٦٠٢ وقد أحال المؤلف على آية الأنعام: ٢٥ ص ٢٤٠ من المشابه، انظر «صور من الاستعارة عند القاضي» الآية رقم (٣) من الاستعارة في ألفاظ «الأكمة والحجاب» ص ٢٤٩

(٤) التزم: ٦٧

أى ملك له وخاص ، قد ارتفعت عنه أيدى المالكين من بريته والمتصرفين فيه من خليقته ، وقد ورث تعالى عباده ما كان ملكهم في دار الدنيا من ذلك ، فلم يبق ملك إلا انتقل ، ولا مالك إلا بطل .

وقيل أيضاً : معنى ذلك أن الأرض في مقدوره كالذى بقبض عليه القابض فتستولى عليه كفه ، ويحوزه ملكه ولا يشاركه فيه غيره .

ومعنى قوله تعالى : « والسماوات مطويات بيمينه » أى بمجموعات فى ملكه ، ومضمومات بقدرته ، واليمين ها هنا بمعنى الملك ، يقول القائل . هذا ملك يمينى ، واليمين ليس هو الجارحة ، وقد يعبرون أيضاً عن القوة باليمين ، فيجوز على هذا التأويل أن يكون معنى قوله سبحانه « والسماوات مطويات بيمينه » أى يجمع أقطارها ويطوى انتشارها بقدرته ، كما قال : « يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب » (١) .

والشريف فى تلك الآية يسير على نفس منهج القاضى (٢) ويلتزم نفس الخط ، فقد أخرج هذا الأسلوب عن الحقيقة كما فعل القاضى ، وأطلق عليه كعادته « استعارة » ، والمراد من هذا الأسلوب فى الآية الأولى كما وضع الشريف : الملك والاقتدار ، ومن الثانى حرية التصرف كيفما شاء وأراد ، ومثل هذا الأسلوب اصطلاح عليه البلاغيون بأنه « تمثيل » .

١ - وفى مجال الكناية قال الشريف الرضى فى قوله تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » (٣) وهذه استعارة وليس المراد منها اليد التى هى الجارحة على الحقيقة وإنما الكلام الأول كناية عن التقدير ، والكلام الآخر كناية عن التبذير ، وكلاهما مذموم (٤) .

(١) الأنبياء : ١٠٤ ، تلخيص البيان ص ٢٨٧ .

(٢) المشابهة ص ٥٩٨ ، انظر « صور الاستعارة عند القاضى » الآية رقم (٦) من

الاستعارات المفردة ص ٣١٢ . (٣) الإسراء : ٢٩ .

(٤) تلخيص البيان ص ٢٠٠ .

والشريف في هذا لم يبعد عما قاله القاضى عبد الجليل (١) : فليس المراد اليد على الحقيقة ، وإنما المراد التقتير والتبذير ، والآية جارية على الاستعمال العربى .

٢ — وقال الشريف فى قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » (٢) وهذه استعارة والمراد بها الكناية عن هول الأمر وشدة ، وعظم الخطب وفظاعته ، لأن من عادة الناس أن يشعروا عن سوقهم عند الأمور المصعبة التى يحتاج إليها إلى المعاركة ، ويفزع عندها إلى الدفاع والممانعة ، فيكون تشمير الذيل عند ذلك أمكن للفراغ ، وأصدق للمصاع ، وقد جاء فى أشعارهم ذكر ذلك فى غير موضع . قال الشاعر :

قد شمرت عن ساقها فشُدوا وجَدَّت الحربُ بكم فجِدوا (٣)

٣ — وقال فى الآية الأخرى : « والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق » (٤) وهذه استعارة على أكثر الأقوال ، والمراد — والله أعلم — صفة الشدتين المجتمعين على المرء من فراق الدنيا ولقاء أسباب الآخرة ، وقد ذكرنا فيما تقدم مذهب العرب فى العبارة عن الأمر الشديد والخطب الفظيع بذكر الكشف عن الساق والقيام عن ساق (٥) .

والشريف الرضى فى ذلك ملتزم بما قال القاضى عبد الجبار (٦) ، فقد تابع الاستعمال العربى ، وأخرج الأسلوب لذلك عن حقيقته ، وذهب إلى أن المراد من هذين الأسلوبين شدة الأمر وصعوبة الخطب وهو ما سبقه به شيخه

(٢) ن : ٤٢ .

(١) المتشابه ص ٢٣١ .

(٤) القيامة : ٢٩ ، ٣٠ .

(٣) تلخيص البيان ص ٣٤١

(٦) المتشابه ص ٦٦٣ ، القنزیه ص ٤٣١ ،

(٥) تلخيص البيان ص ٣٥٥

أنظر « صور الكناية » الآية رقم (٦) ص ٣٨١ .

القاضي عبد الجبار، وقد سمي مثل هذا الأسلوب «الكناية» .
 ٤ — وقال في قوله تعالى : «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما
 أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم»^(٢) استعارة
 على أحد التأويلين ، وهو أن يكون المراد بهذا القول العبارة عن سعة الرزق
 ورفاهية العيش ، كما يقول القائل : فلان مغمور في النعيم ، والنعمة من قرنه
 إلى قدمه^(٣) .

ولقد قال عبد الجبار في هذه الآية: كنى تعالى عن الاتفاف بهذين الحرفين
 اللذين يجمعان كل المنافع،^(٣) ونرى أن الشريف أوضح ما أبهمه القاضي
 وفسر ما أجمله ، وشرح ما أغمضه ، وبذلك فهو سائر على الطريق يستقي منه
 المعلومات مع تصرف حسن ، وتطور في التصوير والبيان .

١ — وقال في مبحث البديع فيما عرف «بالمشاكاة» — عند قوله تعالى :
 «وَمَكْرُوا وَاوْمَكْرَ اللَّهُ وَاتَّخَذُ خَيْرَ الْمَاكِرِينَ»^(٤) وهذه استعارة ، لأن حقيقة
 المكر لا تجوز عليه تعالى ، والمراد بذلك إنزال العقوبة بهم جزاء على
 مكرهم ، وإنما سمي الجزاء على المكر مكرّاً للمقابلة بين الألفاظ على عادة
 العرب في ذلك ، فقد استعارها لسانهم واستعادها ببيانهم^(٥) .

٢ — وقال في قوله تعالى : «إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم
 ويمدهم في طغيانهم يعمهون»^(٦) وهاتان استعارتان ، فالأولى منهما إطلاق صفة
 الاستهزاء عليه تعالى ، والمراد بها : أن الله تعالى يجازيهم على استهزائهم
 بإصرار العقوبة لهم ، فسمى الجزاء على الاستهزاء باسمه إذا كان واقعاً في
 مقابلته ، والوصف بحقيقة الاستهزاء غير جائز عليه تعالى لأنه عكس

(٢) تلخيص البيان ص ١٣٤ .

(١) المأدبة : ٦٦ .

(٤) آل عمران : ٥٤ .

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٢١ .

(٦) البقرة : ١٥٠ .

(٥) تلخيص البيان ص ١٢٣ .

أوصاف الحلیم وضد طریق الحکیم (١) .

وهو فی هذا أيضاً متابع لأستاذه القاضی (٢) فی أنه جعل أمثال هذه الآیات غیر مراد بها الحقيقة ، بل المراد منها المجازة والعقوبة علی عادة العرب فی ذلك ، وهی طريقة فی مذهب العرب معروفة یجب أن یحمل علیها - نعم قد یكون عبد الجبار ناقلاً لهذا عن غیره ممن سبقوه ولكن الشریف تلمیذ لعبد الجبار وأقرب ما یتأثر التلمیذ - لا شک - أن یكون بأستاذه الأقرب الذی تلقى عنه وسمع منه .

والخلاصة : أننا بمقابلة تلك النصوص بمثلینا عند القاضی نجد أن التأثر واضح ، والإفادة محققة ، وقد صرح بذلك الشریف الرضی أكثر من مرة كما مر . ولا نجد فارقاً بین الرجلین فی میدان البلاغة سوى أن الشریف فی كثير من الآیات وضع ما أبهمه القاضی ، وفسر ما أجمله بعبارة شائقة ، وكلام بین ، تكثر فیها المترادفات والازدواج وكثير من السجع ، وذلك ما ورثه من السلالة العربية الأصلية ، وما اكتسبه من الانقساب الطاهر ، أمذ المنهج فقد التزم الشریف منهج القاضی ولم یجد عنه ، بل كثيراً ما وافقه فی الحروف والكلمات ، فهو تلمیذ حمل رسالة القاضی وتبع طریقته مع ميزة البیان وفضيلة الفصاحة ؛ ولو كشف لنا الزمن عن بقية أجزاء تفسیره الكبير لوجدناه مستمرّاً علی المنهج وسائراً علی نفس الجادة .

(١) تلخیص البیان ص ١١٣

(٢) المنقابة ص ٥٦ ، ١٤٦ ، البحث ص ٢٩٦ .

الفصل الثالث

(٣) الشريف المرتضى وتأثيره بالقاضى

الشريف المرتضى : .

كانت بغداد فى القرن الرابع الهجرى موئل العلم ، ومثابة العلماء ، وملقى الكتاب والشعراء والأدباء ، فيها غنيت ساحات الخلفاء والملوك والرؤساء بفنون المناظرة والمساجلة والجدل ، وعمرت المكتبات بألوف الكتب المختلفة والمترجمة المطولة والمختصرة ، وغصت دور العلماء وحلقات الدروس بطلاب الأدب ورواد العلم والمعرفة من شتى الجهات .

وفى هذه الحقبة النادرة فى تاريخ العلوم ، وفى هذا العصر الحالى بأزاهير الفنون والآداب ، وفى تلك الدولة التى قام فى أكنافها العلماء والشعراء والأدباء — ولد الشريف المرتضى ببغداد فى رجب سنة خمس وخمسين وثلاثمائة ، وفيها تلقى العلم وشغل به فى جميع أدوار حياته . وكان أول عهده بالمدرسة والتأديب على الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد ، ثم صحب غيره من العلماء وورد شرعتهم وحمل عنهم ، مثل أبى عبد الله المرزبانى ، والقاضى عبد الجبار وغيرهم .

فأما الشيخ المفيد فقد كان رأساً من رؤوس الشيعة ، وعلماً من أعلامهم ، لا يدرك شأوه فيهم ، وإليه انتهت رئاسة الإمامية فى عصره ، وفى كتبه حفظت أقوالهم وآراؤهم وشروحهم وتأويلاتهم ، وعنه تلقى الشريف المرتضى الفقه والأصول والتفسير وعلم الكلام ،

وأما المرزبانى فقد كان إماماً من أئمة الأدب ، وشيخاً من شيوخ المعتزلة وعلماء من أعلام الرواية .

وأما القاضي عبد الجبار فقد عرفنا شأنه شيخاً من شيوخ المعتزلة
المتعصبين للذهب والمناخين عنه .

وقد اجتمع إلى المرتضى من فنون العلوم وضروب الآداب ما قل أن
يجتمع لسواه ، وضرب فيها جميعاً بسهم وافر ، فكان فقيهاً انتهت إليه رئاسة
الإمامية في عصره ، وله في تفسير القرآن وتأويل الكتاب ما كشف به عن
بحر لا يسبر غوره ، ولا ينال دركه ، وقد حفظ من أخبار العرب وأشعارهم
ولغتهم ما جعله في الرعيّل الأول من الحفاظ والأدباء ، وبكل هذا كان
إمام عصره بلا مدافع ، قال ابن بسام .

كان هذا الشريف إماماً من أئمة العراق ، بين الاختلاف والاتفاق ،
إليه نزع علماؤها ، وعنه أخذ عظاماؤها ، صاحب مدارسها ، وجماع شاردها
وآنسها من سارت أخباره ، وعرفت أشعاره ، وحمدت في ذات الله مآثره ،
إلى تواليفه في الدين ، وتصانيفه في أحكام المسلمين ، مما يشهد أنه فرح
تلك الأصول ، ومن أهل ذلك البيت الجليل ، (١) .

ومن مؤلفاته العديدة دأماً المرتضى ، — أو كما يسميه « غرر الفرائد
ودرر القلائد » ، الذي حوى ألوان المعارف ، وزخر بأشتات الطوائف ،
وحفظ بين دفتيه نتاج القرائح ، وحقائق السير والتاريخ والأخبار ، ونصوص
الشعر والأدب ، والكتاب عبارة عن مجالس مختلفة أملاها في أزمان متعاقبة
تنقل فيها من موضوع إلى موضوع ، ومن غرض إلى غرض ، اختار
بعض آي القرآن الكريم مما يغم تأويله على الخاصة به العامة ، ويدور
حولها السؤال ، ويشار الاستشكال ، وعالج تأويلها وتوجيهها على طريقة
أصحابه من المعتزلة أو أصحاب العدل كما كان يسميهم ، وحاول جهده أن
يوفق بين تأويلات الآيات المتشابهة ، ومادار على السنة العرب من نصوص

(١) تاريخ ابن خلكان ص ١٠٨

الشعر واللغة ، وفي هذا أبدى تفوقاً عجيبيًا ، وأبان عن ذهن وقاد وذكاء ملتهب ، وبصر نافذ ، وأعانه فيما فسر وأول ووجه وفرة محفوظه من الشعر واللغة ومأثور الكلام ، وكان الطابع الذي يغلب عليه عرض الوجوه المختلفة والآراء المحتملة مجوزاً في ذلك إمكان الأخذ بالآراء جميعاً .

وترجع قيمة ما عرض له الشريف وأهمية ما في تلك المجالس من تأويلات الآيات إلى أنها تعد صورة لتفسير القرآن الكريم عند علماء المعتزلة مما لم يصل إلينا من كتبهم إلا القليل النادر (١) .

ومن هذا القليل النادر الذي وصل إلينا من تفسير المعتزلة وبخاصة في المتشابه من الآيات كتب القاضي عبد الجبار الذي كان أستاذاً للشريف المرتضى ، ولذلك نجده في أساليبه في تفسير آيات القرآن الكريم التي غم تأويلها على الخاصة به العامة ، والتي يدور حولها السؤال ، ويثار الاستشكال ويتأثر بالمعتزلة - أو أهل العدل كما كان يسميهم - وكان تأثره كبيراً بشيخه القاضي عبد الجبار في تفسيره للقرآن وتأويلاته للمتشابه ، وما كان يفوته تسجيل رأى شيخه القاضي في كل آية من آيات المتشابه ضمن الوجوه التي ذكرها فيها - دون أن يشير إليه - مما يدل على أنه كان متأثراً به كل التأثير عارفاً بمذهبه ، قارناً لأناره ، وأعانه فيما فسر وأول ووجه وفرة محفوظة من الشعر واللغة ومأثور الكلام وما دار على ألسنة العرب ، مع صفاء ذهن وذكاء خارق وبصر نافذ ، وسنرى مدى تأثره في ذلك بالقاضي عبد الجبار دون أن يشير إلى اسمه حين النقل عنه ، أو يذكره بكلمة وقت الأخذ منه ، وكان ذلك معروفاً لا يستحق التنويه بشأنه ولا التنبيه عليه .

تأثر الشريف المرتضى بالقاضي عبد الجبار :

يتضح للباحث تأثر الشريف المرتضى بالقاضي عبد الجبار عند ما نتصفح

كتاباه « الأمل » ، فنجد كل صفحة تشير إلى الاستفادة الكبيرة من آثار القاضي عبد الجبار ومن آرائه المنشورة في كتبه . وتكاد تكون إملأاته جمعا لآراء السابقين عليه وبخاصة شيخه القاضي عبد الجبار ، ومع هذا التأثير الواضح والاستفادة المحققة لكل ذى عير ، لم يشر إلى ذلك ولم ينبه عليه ، وفي الصفحات التالية بيان لذلك .

ففي مباحث علم المعاني يقول في خروج الأمر عن حقيقة :

« إن سأل سائل عن قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » ^(١) فقال : كيف يأمرهم أن يخبروا بما لا يعلمون ، أو ليس ذلك أفجح من تكليف ما لا يطاق الذي تأبونه ؟

وقد أجاب عن هذا بجوابين ، الثاني منها هو رأى القاضي عبد الجبار قال فيه : « أن يكون الأمر وإن كان ظاهره ظاهر أمر فقير أمر على الحقيقة ، بل المراد به التقرير والتنبيه على مكان الحقيقة . وقد يرد بصورة الأمر ما ليس بأمر ، والقرآن والشعر وكلام العرب ملوء بذلك . »

وتلخيص الجواب أن الله تعالى لما قال للملائكة : « إني جاعل في الأرض خليفة » . قالوا : « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » ، قال : « إني أعلم ما لا تعلمون » ^(٢) أى مطلع على مصالحكم ، وما هو أنفع لكم في دينكم ، ثم أراد التنبيه على أنه لا يمتنع أن يكون غير الملائكة — مع أنها تسبح وتقدس وتطيع ولا تعصى — أولى بالاستخلاف في الأرض وإن كان في ذريته من يفسد ويسفك الدماء ، فعلم آدم عليه السلام أسماء جميع الأجاس أو أكثرها ثم قال : « أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين » ، مقررًا لهم ، ومنها على

ما ذكرناه ، ودالا على اختصاص آدم بما لم يخصوا به ، (١)

وهذا الجواب من الشريف المرتضى هو عين جواب القاضى على نفس السؤال (٢) فهو بلا شك حينما كان يعد نفسه للإجابة على سؤال السائل كان فى علمه وقرارة نفسه أنه يعيد جواب أستاذه، ويكرر كلام شيخه عبد الجبار ومع ذلك فلم يذكر اسمه أو يشر إليه .

وفى مقام الخبر الذى خرج عن حقيقته ، قال : فإن قيل ما معنى قوله تعالى : لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينٌ ، (٣) وظاهر هذا الكلام يقتضى إباحتهم المقام على أديانهم ، وقال : فى الإجابة : قلنا فى هذا ثلاثة أجوبة : إن ظاهر الكلام وإن كان إباحة فهو وعيد ومبالغة فى النهى والزجر ، كما قال تعالى : دَعُوا مَا شِئْتُمْ ، (٤) .

وهذا الوجه قد ذكره القاضى فى نفس الآية (٥) ، وإن أخرجه إلى الذم والتوبيخ .

وفى مقام الاعتراض بين الجمل :

قال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : دَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ ، وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ ، وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ ، وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ، وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا : إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ، فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ . . الآية ، (٦) فقال :

(١) أمالى المرتضى قسم ٢ ص ٦٩ ، ٧٠

(٢) المشابه ص ٧٩ ، ٨٠ ، انظر « الأغراض البلاغية التى خرج إليها أسلوب الأمر » الآية (١) فى التقرير ص ١٤١ .

(٣) الكافرون : ٦ (٤) فصلت : ٤٠

(٥) المشابه ص ٧٩ ، ٨٠ ، انظر أغراض بلاغية خرج إليها الخبر « الآية (د) فى التوبيخ ص ١٣٠

(٦) البقرة : ١٠٢

كيف ينزل الله السحر على الملائكة؟ أم كيف تعلم الملائكة الناس السحر والتفريق بين المرء وزوجه؟ .

وقد أجاب الشريف بعدة وجوه عن السؤال كل منها يزيل الشبهة الداخلة على من لا ينعم النظر فيها ، وذكر في الوجه الثاني ما يأتي :

أن يكون « ما أنزل » موضع جر ، فيكون معطوفاً بالواو على « ملك سليمان » والمعنى : واتبعوا (أى أهل الكتاب) ما كذب به الشياطين على ملك سليمان ، وعلى ما أنزل على الملكين ، ومعنى : « ما أنزل على الملكين » أى معهما ، وعلى ألسنتهما ، كما قال تعالى : « رَبَّنَا آتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ » (١) أى على ألسنتهم ومعهم ، وليس بمنكر أن يكون « ما أنزل على الملكين » معطوفاً على « ملك سليمان » وإن

اعترض بينهما من الكلام ما اعترض ، لأن رد الشيء إلى نظيره ، وعطفه على ما هو أولى هو الواجب ، وإن اعترض بينهما ما ليس منهما ، ولهذا نظرنا في القرآن وكلام العرب كثيرة . قال الله تعالى : الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قبيهاً ، (٢) و « قبيها » من صفات الكتاب حال منه ، لا من صفته عوج ، وإن تباعد ما بينهما ، ومثله قوله تعالى : يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ، (٣) فالمسجد هنا معطوف به على الشهر الحرام - أى يسألونك عن القتال في الشهر الحرام وعن المسجد الحرام .

ثم قال : « وما يعلمان من أحدٍ حتى يقولوا إيماننا فتنة فلا تكفر » والمعنى أنهما لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه ، ويبلغ من نهيهما عنه وصدهما

(٢) السكهف : ٢٤١

(١) آل عمران آية ١٩٤

(٣) البقرة آية ٢١٧

عن فعله واستعماله أن يقول : « إنما نحن فتنه فلا تكفر » باستعمال السحر والإقدام على فعله — وهذا كما يقول الرجل : ما أمرت فلانا بكذا ، ولقد بالغت في نهيه حتى قلت له : « إنك إن فعلته أصابك كذا وكذا ، وهذا هو نهاية البلاغة في الكلام ، والاختصار الدال مع اللفظ القليل على المعاني الكثيرة ، لأنه استغنى بقوله تعالى : « وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنه » عن بسط الكلام الذي ذكرناه . . . (١) ، ويستمر الشريف في شرح الآية .

وهذا الوجه الذي ذكره الشريف المرتضى ذكره القاضي (٢) ناظرا له من أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني ، وكان من كبار المأذلة (ت ٥٣٧٠) إلا أن الشريف المرتضى في شرحه لهذا الوجه ذكر الشواهد الموضحة من القرن الكريم والآيات المبينة من الذكر الحكيم ، وأسبغ عليه من علمه الغزير ، وبيانه الرائع ما أبان به الغرض ، وحقق به المقصد وأثار السبل .

وفي مقام التقديم والتأخير :

قال الشريف المرتضى : إن سأل سائل عن قوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام : « ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه » ، كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين » (٣) .

فقال : « وهل يسوغ ما تناول بعضهم هذه الآية من أن يوسف عليه السلام عزم على المعصية وأرادها ، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة ، ثم انصرف عن ذلك بأن رأى صورة أبيه يعقوب عليهما السلام عاضا على أصبعه متوعدا له على موقعة المعصية ، أو بأن نودى له بالنهي والزجر في الحال على ماورد به الحديث ؟

أجاب الشريف عن هذه الشبهة بوجوه من التاويل كل منها يقتضي

(١) أمالي المرتضى القسم الأول ص ٤١٩

(٢) المثابة ص ٩٩ ، أنظر « الاعتراض » ص ٢١١ (٣) يوسف : ٥٤ .

نزاهة نبي الله تعالى من العزم على الفاحشة وإرادة المعصية ، ومرادنا الآن هو الوجه الثاني .

قال في الوجه الثاني : أن يحمل الكلام على التقديم والتأخير ويكون تلخيصه : ولقد همت به لولا أن رأى برهان ربه لهم بها ؛ ويجرى ذلك مجرى قولهم : قد كنت هلكت لولا أنى تداركتك ، وقتلت لولا أنى خلصتك . والمعنى : لولا تداركى لهلكت ولولا تخليصى لقتلت ، وإن لم يكن وقع هلاك ولا قتل ، قال الشاعر :

فلا يدعى قومي صريحاً لحرة لأن كنتُ مقتولاً ويسلمُ عامر
وقال آخر :

فلا يدعى قومي صريحاً لحرة لأن لم أعجل طعنة أو أعجل
فقدم جواب « لولا » ،^(١) في البيتين جميعاً^(٢) .

ونفس تلك المقالة قالها القاضي عبد الجبار^(٣) ، والشريف المرتضى حاكياً لها مع الاستشهاد بالشعر .

وفي مقام الحذف :

قال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » ،^(٤) ذكر الشريف في تأويل هذه الآية خمسة أوجه ، وكان أول هذه التأويلات رأى القاضي عبد الجبار — إلا أنه فصل فيه القول ووجوه الاعتراض بأكثر مما أوجزه شيخه ، حيث يقول : « في هذه الآية وجوه من التأويل ، كل منها يبطل الشبهة الداخلة على المبطلين فيها ، حتى عدلوا بتأويلها عن وجهه وضرّفوه عن بابه . »

(١) لعله يقصد جواب القسم وما جاز عليه يجوز على (لولا) .

(٢) الأملى القسم الأول من ٤٨٠ (٣) المشابه من ٣٩١ ، انظر الآية الأولى .

من « تقديم بعض أجزاء الجملة على بعض » من ١٥٨ (٤) الإسراء : ١٦

أولها : أن الإهلاك قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً ، فإذا كان ظلماً
فمتعلق الإرادة به لا يقتضى تعلقها به على الوجه القبيح ، ولا ظاهر الآية
يقتضى ذلك ، وإذا علمنا بالأدلة تنزه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن
الإرادة لم تتعلق إلا بالإهلاك الحسن وقوله تعالى : د امرنا مترفها ،
المأمور به محذوف ، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق ، وإن وقع
بعده الفسق ، ويجرى هذا مجرى قول القائل : أمرته فعصى ، ودعوته فأبى ،
والمراد أنى أمرته بالطاعة ، ودعوته إلى الإجابة والقبول (١) .

فالشريف المرتضى نجده يسير على نفس الخط الذى رسمه القاضى عبد
الجبار (٢) ، وينقل نفس كلامه دون أن يذكر اسمه حتى كأن ذلك معلوماً
لا يستحق التنبيه عليه ، فهو يرى أن المحذوف الجار والمجرور « بالطاعة » ،
ويعمل لصحة هذا الوجه ويحتج له ، وهذا هو ما لم يرضه الزمخشري في
كشفه كما سنبين (٣) .

وفي مقام التكرار :

١ — قال الشريف رداً على جواب السائل : ما وجه التكرار في سورة
الرحمن كقوله تعالى : د فبأى آلاء ربك تكذبان ؟ ، فأما التكرار في سورة
الرحمن ، فإنما حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعددة ، فكما ذكر نعمة أنعم بها
قرر عليها ، ووبخ على التكذيب بها ، كما يقول الرجل لغيره : ألم أحسن إليك
بأن خولتك الأموال ، ألم أحسن إليك بأن خلصتك من المكاره ؟ ألم أحسن
إليك بأن فعلت بك كذا وكذا ؟ فيحسن منه التكرار لاختلاف ما يقرر به ؛
وهذا كثير في كلام العرب وأشعارهم قال مهمل بن ربيعة يرثى أخاه كليباً :
على أن ليس عدلاً من كلب إذا طُرد اليتيم عن الجزور

(١) أمالى المرتضى القسم الأول ص ١

(٢) المتشابه ص ٤٦٠ انظر الآية الأولى من « حذف الجار والمجرور » ص ١٧٧

(٣) انظر « الدلائل القواطع في تأثر الزمخشري » الآية الثالثة .

وكرر « على أن ليس عدلا من كليب ، في ثمانية أبيات متتابعة — ذكرها الشريف المرتضى في أماليه — ونقل عن لبلى الأخيلية ترى توبة ابن الحمير :

ولنعم الفتى يا توب كنت إذا التقت صدور الأعالى واستشال الأسافل
وكرر « ولنعم الفتى يا توب إذا التقت ، في أربعة أبيات متتالية — ذكرها الشريف أيضاً — وقد علق الشريف على ذلك بقوله :
نخرجت هذه الأبيات من تكرار إلى تكرار لاختلاف المعاني التي
عددناها على نحو ما ذكرنا : ثم ذكر قول الحارث بن عباد :

قرباً مربوط النعمامة مني لقيحت حرب وائل عن حيال
ثم كرر قوله : قرباً مربوط النعمامة مني « في أبيات كثيرة من القصيدة
للمعنى الذي ذكرنا . ثم قال وهذا المعنى أكثر من أن نحصيه — ثم يقول :
وهذا هو الجواب عن التكرار في سورة المرسلات بقوله تعالى : «ويل
يومئذ للمكذِبين » .

فإن قيل : إذا كان الذي حسن التكرار في سورة الرحمن ما عدده من
آلائه ونعمه ، فقد عدد في جملة ذلك ما ليس بنعمة ، وهو قوله : « يرسل عليكما
شواظ من نار ونحاس فلا تنصران » ، وقوله : « هذه جهنم التي يكذب بها
المجرمون يطوفون بينها وبين حميم آن » ، فكيف يحسن أن يقول بعقب
هذا « فبأى آلاء ربكما تكذبان » ، وليس هذا من الآلاء والنعم ؟
قلنا : الوجه في ذلك أن فعل العقاب وإن لم يكن نعمة فذكره ووصفه
والإفذار به من أكبر النعم ، لأن في ذلك زجراً عما يستحق به العقاب ،
وبعثاً على ما يستحق به الثواب ، فإنما أشار بقوله تعالى : « فبأى آلاء ربكما
تكذبان » بعد ذكر جهنم والعذاب فيها ، إلى نعمته بوصفها والإفذار
بعقابها ، وهذا مما لا شبهة في كونه نعمة ^(١) .

وحينما نعيد قراءة ما قاله القاضي عبد الجبار (١) في الحكمة من التكرار في مثل هذه الآيات لا نشعر بفرق ولا بجديد فما قاله الشريف المرتضى ماهر إلا إعادة ونقل، بل واختصار لما قاله شيخه عبد الجبار نقلا عن أبي علي، والعجب أنه حينما ينقل عن ابن قتيبة أو الفراء يذكر اسمهما كما في هذا المجلس، وحينما ينقل عن عبد الجبار يخفي النقل، وينقل الاسم ويهمل الذكر، وكأن تلك تهمة يبتعد عنها.

٢ — وقال أيضا. إن سأل سائل فقال: ما وجه التكرار في سورة الكافرين، وما الذي حسن إعادة النفي لكونه عابدا ما يعبدون، وكونهم عابدين ما يعبد، وذكر ذلك مرة يغني؟

وقد ذكر الجواب عن التكرار في سورة الكافرين كلاما نقله عن ابن قتيبة، ثم ذكر ثلاثة أقوال أخرى وقال عنها: إنها أوضح مما ذكره ابن قتيبة.

أولها: ما حكى عن أبي العباس ثعلب أنه قال: إنما حسن التكرار لأن تحت كل لفظة معنى ليس هو تحت الأخرى. وتلخيص الكلام: قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون الساعة وفي هذه الحال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في هذه الحال أيضا، فاخص الفعلان منه ومنهم بالحال، وقال من بعد: ولا أنا عابد ما عبدتم في المستقبل ولا أنتم عابدون ما أعبد فيما تستقبلون، فاختلفت المعاني وحسن التكرار لاختلافها — ويجب أن تكون السورة على هذا الجواب مختصة بمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن (٢) فالشريف يروي هذا عن ثعلب، ونفس المعنى مروي عن القاضي (٣)

(١) المغني ج ١٦ ص ٣٩٨ - ٤٠٠، انظر «السر الباطن للتكرار» ص ٢٠٣

(٢) الأمال القسم الأول ص ١٢٠

(٣) المغني ج ١٦ ص ٤٩٩، ٤٠٠، انظر «السر الباطن للتكرار» ص ٢٠٣.

نقلاً عن أبي علي الجبائي على خلاف في توجيه الآيات ، واتفاق تام على أنه ليس هناك تكرار .

وفي مجال علم البيان : سال قلم الشريف المرتضى ، فأبان وأظهر ، وأزال الاستشكال عن كل ما يدور حوله السؤال ، فقال في مقام الاستعارة .

١ — إن سأل سائل عن قوله تعالى : د أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله أولياء يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ ما كانوا يستطيعون السَّمْعَ ، وما كانوا يَبْصِرُونَ ، ^(١) فقال : .. وكيف نفى الاستطاعة عنهم للسمع والأبصار ، وأكثرهم قد كان يسمع بأذنه ويرى بعينه ؟

قال الشريف في الجواب : فأما قوله عز وجل : د ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ، ففيه وجوه : وذكر في الوجه الثاني ، أنهم لاستثقالهم استماع آيات الله تعالى ، وكراهيتهم تذكرها وتفهمها ، جروا مجرى من لا يستطيع السمع ، كما يقول القائل : ما يستطيع فلان أن ينظر لشدة عداوته إلى فلان ، وما يقدر على أن يكلمه ، وكما تقول : لمن عهدنا منه العناد والاستثقال لاستماع الحجج والبيانات ، ما يستطيع أن تسمع الحق وما تطيق أن يذكر لك ، وكما قال الأعشى :

ودّع هريرة إن الركب مرتحلٌ وهل تطيق وداعاً أيها الرجل ؟
ونحن نعلم أنه قادر على الوداع ، وإنما نفى قدرته عليه من حيث الكراهية والاستثقال .

ومعنى د ما كانوا يبصرون د أي إن إبصارهم لم يكن نافعا لهم ولا مجدياً عليهم مع الإعراض عن تأمل آيات الله تعالى وتدبرها ، فلما انتفت عنهم منفعة الإبصار جاز أن ينفي عنهم الإبصار نفسه ، كما يقول للمعرض عن

الحق العادل عن تأويله ، مالك لا تبصر ، ولا تسمع ، ولا تعقل ؟ وما أشبه ذلك ، (١) .

وهذا الوجه بعينه هو ما ذكره القاضى عبد الجبار (٢) ، والفارق هو تعزيز هذا الوجه وتقويته بالاستشهاد ببيت الأعشى ، والشاهد الجاهلي إذا جاء موافقاً للتأويل كان مقوياً للتفسير ، وأكسب التأويل الصبغة العربية الأصلية ، وكان كالل دليل الناهض ، والحجة البالغة فى مشروعية التفسير وحجة التأويل .

٢ — وقال أيضاً : إن سأل سائل عن قوله تعالى : د يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ، (٣) وأجاب الشريف عنه — وما قال فى الوجه الثانى : د إنه يختص ذلك بالدعاء إلى الجهاد وقتال العدو ، فكأنه تعالى أمرهم بالاستجابة للرسول — عليه السلام — فيما يأمرهم به من قتال عدوهم ، ودفعهم عن حوزة الإسلام وأعلمهم أن ذلك يحييهم من حيث كان فيه قهر للمشركين ، وتقليل لعدوهم ، وفلّ لخدمهم وحسم لأطباعهم ، لأنهم متى كثروا وقوا استلناوا جانب المؤمنين ، وأقدموا عليهم بالقتل وصنوف المسكاره ، فمن ها هنا كانت الاستجابة له — عليه السلام — فى القتل تقتضى الحياة والبقاء ، ويجرى ذلك مجرى قوله تعالى : د ولكم فى القصاص حياة ، (٤) .

وقال فى الوجه الثالث :

ونالها ما قاله قوم من أن كل طاعة حياة ؛ ويوصف فاعلمها بأنه حى ، كما أن المعاصى يوصف فاعلمها بأنه ميت ، والوجه فى ذلك : أن الطائع لما كان

(١) الأمالى القسم الأول ص ٥٥٠

(٢) المتشابه من ٣٧٨ . انظر صور الاستعارة عند القاضى « الآية الثالثة من ألفاظه

الصم ، والعدى ، اليك » ص ٢٤٦ (٣) الأمال : ٢٤ (٤) البقرة : ١٧٩

منتفعاً بحياته ، وكانت تؤدي به إلى الثواب الدائم . قيل : إن الطاعة حياة ، ولما كان العاصي لا ينتفع بحياته من حيث كان مصيره إلى العقاب الدائم كان في حكم الميت ، ولهذا يقال لمن كان منغص الحياة غير منتفع بها : فلان بلا عيش ولا حياة ، وما جرى مجرى ذلك من حيث لم ينتفع بحياته ، (١) وهذان الوجهان قد أوجزهما القاضي عبد الجبار نقلاً عن أبي علي (٢) وجاء الشريف المرتضى فنظر إليهما ، وبسط الشرح فيهما ، ولم يصف شيئاً إلى جوهرهما ، ويستشهد بنفس الآية التي استشهد بها عبد الجبار ، إلا أن الشريف في هذا الوجه لم يسنده إلى نفسه بل أسنده إلى « قوم » دون أن يعينه أو يعرفه .

٣ — وقال الشريف إن سأل سائل عن قوله تعالى في قصة يوسف « ولقد همت به وهمَّ بها لولا أن رأى برهان ربه » ، (٣) فقال : هل يسوغ ما تأول بعضهم هذه الآية عليه من أن يوسف عليه السلام قد عزم على المعصية وأرادها ، وأنه جلس مجلس الرجل من المرأة . . إلى آخر ما قيل في هذا .

ويجب بعدة أجوبة ، أما الثاني منها فعلى التقديم والتأخير ، وقد مر . وأما الثالث وهو المراد هنا : فقال عنه : « هو ما اختاره أبو علي الجبائي — وإن كان غيره قد تقدمه إلى معناه — وهو أن يكون معنى « همَّ بها » اشتهاها ، ومال طبعه إلى ما دعت إليه ، وقد يجوز أن تسمى الشهوة في مجاز اللغة هما ، كما يقول القائل فيها لا يشتهي : ليس هذا من همي ، وهذا أهم الأشياء إلى ، ولا قبح في الشهوة لأنها من فعل الله تعالى فيه ، وإنما يتعلق القبح بتناول المشتى .

(١) أمالي المرتضى القسم الأول ص ٢٨٥

(٢) المتشابه ص ٣٢٢ ،

انظر « صور الاستعارة عند القاضي » الآية الثانية في استعارة « الحياة والموت » ص ٢٧٤

(٣) يوسف ٢٤

وقد روى هذا التأويل عن الحسن البصر ، قال : أما همها فكان من أخبث لهم ، وأما همه فما طبع عليه الرجال من شهوة النساء ^(١) .

وهذا التأويل ذكره القاضى عبد الجبار فى متشابهه ^(٢) وقد نقله أيضا عن أبى على الحبائى ، ولكن الشريف نقل ذلك عن القاضى أم عن أبى على ؟ لقد صرح بنقله عن أبى على ، والعقل يجوز أن يكون النقل من القاضى فهو شيخه وأقرب إلى التأثر به من غيره .

٤ — وقال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا ياليتنا نرد ولا نسكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ، بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون ^(٣) فقال : كيف قال من بعد د ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون ، فشهد عليهم بالكذب ثم علقه بما لا يصح فيه معنى الكذب وهو التنى ، لأنهم تمنوا ولم يخبروا ؟

وبما قال فى الجواب : فأما قوله تعالى حاكيا عنهم : د ياليتنا نرد ، وقوله تعالى : د وإنهم لكاذبون ، ، فمن الناس من حمل الكلام كله على وجه التنى ، فصرف قوله تعالى : د وإنهم لكاذبون ، إلى غير الأمر الذى تمنوه ، لأن التنى لا يصح معه الصدق والكذب ، لأنهما إنما يدخلان فى الأخبار المحضة . لأن قول القائل : ليت الله رزقنى ولدا ، وليت فلانا أعطانى مالا أفعل به كذا وكذا ، لا يكون كذبا ولا صدقا ، وقع ما تمناه أو لم يقع ، فيجوز على هذا أن يكون قوله تعالى : د وإنهم لكاذبون ، مصروفا إلى حال الدنيا ، كأنه تعالى قال : د وهم كاذبون فيما يخبرون به عن أنفسهم فى الدنيا من اعتقاد الحق ،

(٢) المتشابه من ٣٩١

(١) الأمالى القسم الأول من ٤٨١

انظر الاستمارة عند الفاعى ، الآية رقم ١٨ فى استمارة الآيات المفردة من ٢٨٥

(٣) الأنعام آية . ٢٧ ، ٢٨

وهذا التوجيه من كلام الشريف يحمل الكلام على الحقيقة .
ثم قال : وقد يجوز أيضا أن يحمل قوله تعالى : ولأنهم لكاذبون ،
على غير الكذب الحقيقي ، بل يكون المراد والمعنى : أنهم تمنوا مالا سبيل
إليه فكذب أملهم وتمنيهم ، وهذا مشهور في الكلام ، لأنهم يقولون
لمن تمنى مالا يدرك : كذب أمالك وأكدي رجاؤك ، وما جرى مجرى ذلك .

قال الشاعر :

كذبتم ، وبيت الله لا تأخذونها مراغمة ما دام للسيف قائم
وقال آخر :

كذبتم ، وبيت الله لا تنكحونها بني شأب قرناها تصرو تحلب
ولم يرد الكذب في الأقوال ، بل التمني والأمل ، (١) .
وهذا التوجيه من كلام الشريف يحمل على المجاز بالاستعارة ، فقد شبه
الشريف تمنيه مالا سبيل إليه — من ردهم إلى الدنيا وعدم التكذيب . .
إلخ بالكذب .

وما ذكره الشريف المرتضى في كلا الوجهين مبسوطا ومشروحا ، ذكره
القاضي بجملا (٢) ، ولكن الشريف كعادته فهم مراد القاضي فأفصح عن
مراده ، وأوضح عن غرضه ، واستشهد على ما أراده من معنى ، واحتج
لما مال إليه من تفسير ، مبينا معنى المجاز الذي أطلقه القاضي بجملا كاشفا
عن نظيره في الاستعمال وفي الشعر العربي .

وفي مقام ما سمي بالمجاز المرسل ، قال الشريف المرتضى : إن سائل
عن معنى قوله تعالى : وإنما نطعمكم لوجه الله (٣) ، وقرله تعالى : ويبقى وجهه

(١) الأمل الثاني من ٢٧١ - ٢٧٣ (٢) المتشابه من ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،

انظر « صور الاستعارة عند القاضي » الآية الأولى من الاستعارات المفردة من ٢٧٥

(٣) الإنسان : ٩

وبك ذو الجلال والإكرام،^(١) وما شاكل ذلك من آى القرآن المتضمنة
لذكر الوجه .

وقال فى الجواب : إن الوجه فى اللغة العربية ينقسم إلى أقسام :
فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان ، ثم عدد عدة
معان أخرى للوجه حتى قال : ووجه الشيء نفسه وذاته . قال أحمد بن جندل
السعدى :

ونحنُ حفزنا الحوفزان بطعنة فأفلت منها وجهه عند نهدي^(٢)

أراد أفلته ونجاه ، ومنه قولهم : إنما أفعل ذلك لوجهك .

وبدل على أن الوجه يعبر به عن الذات، قول الله تعالى : وجوه يومئذ
تأضرع إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة^(٣)
وقوله تعالى : وجوه يومئذ ناعمة لسعها راضية ،^(٤) .

لأن جميع ما أضيف إلى الوجوه فى ظاهر الآى من النظر والظر
والرضا لا يصح إضافته فى الحقيقة إليها، وإنما يضاف إلى الجملة ، فعنى قوله
تعالى : كل شيء هالك إلا وجهه ، أى كل شيء هالك إلا هو ، وكذلك قوله
تعالى كل من عليها فإن يبق وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، لما كان
المراد بالوجه نفسه لم يقل : ذى الجلال ، كما قال : تبارك اسم ربك ذى
الجلال والإكرام،^(٥) لما كان اسمه غيره^(٦) .

وما ذكره الشريف المرتضى بمجموعاً فى هذا المجلس ذكره القاضى عبد
الجبار^(٧) مفرقاً فى كتبه ، وقد ذكره الشريف أيضاً ليدفع شبهة التجسيم

(١) الرحمن : ٢٧

(٢) حفزنا : طعنا . فرس عند بفتح التاء وكسرها إذا كان شديداً سريع الوثب ، النهدي
السريع . الحوفزان : الحارث بن شريك طعنه قيس بن عاصم .

(٣) القيامة : ٢٢ — ٢٥ (٤) الفاشية : ٨ ، ٩ . (٥) الرحمن : ٧٨

(٦) الأمل إلى القسم الأول ص ٩١ . (٧) المتشابه ص ١٠٥ ،

٦٢٣ ، ٦٧٣ ، « انظر » صور المجاز المرسل عند القاضى « الجزئية ص ٣١٥ وما بعدها

عن الذات العلية، وموجها للآيات بما يفيد ما سمي بعدد بالمجاز المرسل ،
وفضل الشريف في ربط هذه الآيات القرآنية بنظيرها من كلام العرب من
الشعر والنثر ، وساعده على ذلك كثرة محفوظه منها ، وسرعه بديهته في
ربط الآية بما يشبهها من كلام العرب الفصحاء . على أننا نلاحظ أنه وهو
في سياق الاستدلال بقوله تعالى : دكل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والإكرام ، يقول : لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل دذى
الجلال ، كما قال : دتبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام ، لما كان اسمه
غيره — وهذا النص بعينه ، وتلك الحجة بنفسها مسطورة عند الشريف
الرضى (١) — فمن منها منتفع بالآخر يا ترى ؟

وقال الشريف : إن سأل سائل عن قوله تعالى : دوقالت اليهود يدُ الله
مغلولة غلَّت أيديهم ، ولَمَسُوا بما قالوا ، بل يدها مبسوطتان ينفقُ
كيف يشاء (٢) ، فقال : ما اليد التي أضافها اليهود إلى الله تعالى وادعوا
أنها مغلولة ؟ وما نرى أن عاقلا من اليهود ولا غيرهم يزعم أن لربها مغلولة
واليهود تتبرأ من أن يكون فيها قائل بذلك .

وقال في الجواب : يحتمل أن يكون قوم من اليهود وصفوا الله تعالى بما
يقتضى تناهى مقدوره ، فجرى ذلك مجرى أن يقولوا : إن يده مغلولة ،
لأن عادة الناس جارية بأن يعبروا بهذه العبارة عن هذا المعنى ، فيقولون :
يد فلان منقبضة عن كذا ؛ ويده لا تنبسط إلى كذا ، إذا أرادوا وصفه
بالفقر والقصور ، ويشهد بذلك قوله تعالى : دلقد سمع الله قولَ الذين
قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، (٣) ثم قال تعالى مكذباً لهم : دبل يدها
مبسوطتان ، أى أنه بما لا يعجزه شيء ، وثنى اليدين تأكيذاً للأمر ، وتفخيماً
له ، ولأنه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول : بل يده مبسطة .

(٢) المائدة : ٦٤ (٣) آل عمران : ١٨١ .

(١) تلخيص البيان ص ٣٢١

وقد قيل أيضاً: إن اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل ، واستبطأوا
فضله ورزقه .

وقيل : إنهم قالوا على سبيل الاستهزاء ، إن إله محمد أرسله يداه إلى
عنقه، إذ ليس يوسع عليه وعلى أصحابه ، فرد الله قولهم وكذبهم بقوله :
« بل يداه مبسوطتان » .

واليد ها هنا الفضل والنعمة ، وذلك معروف في اللغة متظاهر في كلام
العرب وأشعارهم . ويشهد له من الكتاب قوله تعالى : « ولا تجعل يدك
مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » (١) ولا معنى لذلك إلا الأمر بترك
إمساك اليد عن النفقة في الحقوق ، وترك الإسراف إلى القصد والتوسط .
ويمكن أن يكون الوجه في تثنية النعمة من حيث أريد بها نعم الدنيا
ونعم الآخرة ، لأن الكل وإن كان نعم الله - فمن حيث اختص كل واحد
من الأمرين بصفة تخالف صفة الآخر صار كأنهما جنسان أو قبيلان .
ويمكن أيضاً أن يكون المراد بتثنية النعمة أنه أريد بها النعم الظاهرة
والباطنة (٢) .

وما ذكره الشريف المرتضى في كل هذا مسطور في آثار القاضي عبد
الجبار (٣) بدون تحريف ، حتى أنه جمع بين آيتي المائدة والإسراء في قرن
واحد كما جمعهما القاضي ، وإن كانت المباحث المتأخرة فرقت بينهما فجعلت
آية المائدة من المجاز المرسل ، وآية الإسراء من قبيل الكناية .

وفي مجال ما سمي بـ « المجاز العقلي » قال الشريف : إن سأل سائل عن
قوله تعالى : « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور » (٤) ، فقال :

(١) الإسراء : ٦٩

(٢) الأمل إلى القسم الثاني ص ٣ .

(٣) المتشابه ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ، التنزيه ص ٢٢٨ ، انظر « صور المجاز المرسل عند

القاضي » السببية ص ٣٢٤

(٤) البقرة : ٢٧٢ .

أليس ظاهر هذه الآية يقتضى أنه هو الفاعل للإيمان فيهم ؟ لأن النور هنا : كناية عن الإيمان والطاعة ، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي ، ولا معنى لذلك غير ما ذكرنا ، وإذا كان مضيفا للإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين ، وهذا خلاف مذهبكم .

وقال في الجواب : أما النور والظلمة المذكوران في الآية فجائزان يكون المراد بهما : الإيمان والكفر ، وجائز أن يراد بهما أيضاً الجنة والنار ، والثواب والعقاب . فقد تصح الكناية عن الثواب والنعيم في الجنة بأنه نور ، وعن العقاب في النار بأنه ظلمة ، وإذا كان المراد بهما الجنة والنار ساء إضافة إخراجهم من الظلمات إلى النور إليه تعالى ، لأنه لا شبهة في أنه جل وعز هو المدخل للؤمن الجنة والعاقل به عن طريق النار .

على أننا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصح ، ولم يكن مقتضيا لما توهموه ويكون وجه إضافة الإخراج إليه — وإن لم يكن الإيمان من فعله — من حيث دل ، وبين ، وأرشد ، واطف ، وسهل ، وقد علمنا أنه لولا هذه الأمور لم يخرج المكلف من الكفر والإيمان فيصح إضافة الإخراج إليه لكون ما عددناه من جهته ، وعلى هذا يصح من أحدنا إذا أشار على غيره بدخول بلد من البلدان ورغبه في ذلك وعرفه ما فيه من الصلاح ، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول : أما أدخلت فلانا البلد الفلاني ، وأنا إخراجته من كذا وكذا ، ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعي .

ألا نرى أنه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات ، إلى الطواغيت ، وإن لم يدل ذلك على أن الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكفار ، بل وجه الإضافة إلى ما تقدم لأن الشياطين يغيرون ويدعون إلى الكفر وينبئون فعله ، فتصح إضافته إليهم من هذا الوجه ، والطاغوت هو الشيطان

وحزبه ، وكل عدو لله تعالى صد عن طاعته وأغرى بمعصيته يصح إجراء هذه التسمية عليه — فكيف اقتضت الأولى أن الإيمان من فعل الله تعالى في المؤمن ، ولم تقتض الثانية أن الكفر من فعل الشياطين في الكفار ؟ لولا بله المخالفين وغفلتهم (١) .

فالذي ذكره الشريف المرتضى من صور : المجاز العقلي ، وفصله وجمعه في مكان واحد — بأن جعل إسناد الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله سبحانه من حيث كان سبباً في ذلك بالتيسير والتسهيل ، كما جعل إسناد الإخراج من النور إلى الظلمات إلى الطاغوت من حيث أن الشياطين يدعون إلى الكفر ويزينون فعله فصح إضافته إليهم — جعله القاضي (٢) في أما كن متفرقة وفي كل مناسبة يقتضى أن الإسناد إلى غير ما هو له . لجاء الشريف وجمع هذه المعلومات وأخرجها في نظام وترتيب أخذاً المادة من القاضي عبد الجبار مغفلاً اسمه ، ومهملاً ذكره .

وفي مقام التمثيل يقول الشريف المرتضى : إن سأل سائل عن الخبر المروى عن عبد الله بن عمر أنه قال : سمعت النبي — ﷺ وآله — يقول : « إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يصرفها كيف شاء ، وذكر الشريف بعض أحاديث من هذا القبيل .. فقال : ما تأويل هذه الأخبار على ما يطابق التوحيد وينفي التشبيه ؟

الجواب : إن الذي يعول عليه من تكلم في تأويل هذه الأخبار ، هو أن يقول : إن الإصبع في كلام العرب وإن كانت الجارحة المخصوصة ، فهي أيضاً الأثر الحسن ، يقال : لفلان على ماله وأبله إصبع حسنة ، أي قيام وأثر حسن ، قال الراعي يصف راعياً حسن القيام على إبله :

(١) الأمل في القسم الثاني ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) المتشابه صفحات ٩٦ ، ٩٧ ، ١٣٢ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ انظر « علائق المجاز العقلي » ص ٣٦٣ وما بعدها

ضعيف العَصَا بِأَدَى العُرُوقِ تَرَى لَهُ
عَلَيْهَا إِذَا مَا أَجْدَبَ النَّاسُ إصْبَعًا
ثم استمر في ذكر الشواهد العربية ليعزز ويقوى هذا الاتجاه .
ثم قال : والإصبع في كل ما ذكرنا المراد بها الأثر الحسن والنعمة ،
فيكون المعنى : ما من آدمي إلا وقلبه بين نعمتين لله جليلتين حسنتين .
وبعد أن يعرض هذا الرأي بفضل وجهها آخر ، فيقول :
وفي هذه الأخبار وجه آخر هو أوضح مما ذكر ، وأشبه بمذاهب العرب
في ملاحين كلامها ، وتصرف كناياتها ، وهو أن يكون المعنى في ذكر الأصابع
الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها ، والفعل فيها عليه جلت
عظمته ، ودخول ذلك تحت قدرته . الأثرى أنهم يقولون : هذا الشيء
في خنضري ، وإصبعي ، وفي يدي وقبضتي ، كل ذلك إذا أرادوا تسهيله
وتيسيره وارتفاع المشقة فيه والمثوثة .

ثم قال : وعلى هذا المعنى يتأول المحققون قوله تعالى : د والارضُ
جميعها قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه (١) فكأنه -
صلى الله عليه وآله - لما أراد المبالغة في وصفه بالقدرة على تقليب القلوب
وتصريفها بغير مشقة ولا كلفة ، قال : إنها بين أصابعه ... جرياً على مذهب
العرب في إخبارهم عن مثل هذا المعنى بمثل هذا اللفظ ، وهذا الوجه يجب
أن يكون مقدماً على الوجه الأول ، ومعتمداً عليه لأنه واضح جلي (٢) .

وقد ذكر الشريف هذه الآية د والارض جميعاً - الآية في سياق هذه
الأخبار وذكر الغرض منها عرضاً ودون قصد ولا تعمد لأن هدفه كان
بيان تلك الأخبار الواردة فيها تلك الشبهات ، ورأى أن المراد من الآية :

إن السموات والأرض في تقلبيها وتصريفها كيف شاء الله وأراد بدون تكلف ومشقة كما لو كانت في قبضته ويمينه . وقد ساق هذا الرأي على أنه قول المحققين وعرضه في معرض رضاه الكامل عنه ، حيث قال : وهذا الوجه يجب أن يكون مقدماً على الوجه الأول ومعتمداً عليه لأنه واضح جلي .

وفي تفسيره ذلك وتوضيحه لهذا الوجه الأخير لم يخرج عن رأي القاضى عبد الجبار (١) .

وفي بحث « الكناية » عرض للآية الكريمة : « ليس كمثل شيء » ، (٢) فما قال :

قال الشريف في فائدة الإيجاز عند العرب : « اعلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلباً لتقصير الكلام وإطراح فضوله ، والاستغناء بقليله عن كثيره وبعد ذلك فصاحة وبلاغة ، وفي القرآن من هذا الحذف والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضع كثيرة نرات من الحسن في أعلى منازلها .

ثم قال : فإذا كانت الفصاحة هي الاختصار ، فكيف قال تعالى : « ليس كمثل شيء » ، ؟ قلنا : دخول الكاف ها هنا ليست على سبيل الزيادة التي لو طرحت لتغير المعنى ، بل تفيد بدخولها ما لا يستفاد مع خروجها ، لأنه إذا قال : « ليس مثله شيء » ، جاز أن يراد من بعض الوجوه ، وعلى بعض الأحوال ، فإذا دخلت الكاف فهم نفى المثل من كل وجه ، ألا نرى أنه لا يحسن أن يقال : « ليس كمثل أحد في كذا » بل على الإطلاق والعموم .

(١) المنشأه من ٥٩٨ انظر « صور الاستعارة عند القاضى » الآية السادسة في

(٢) الشورى : ١١

استعارة الآيات المفردة من ٣١٢

وبمثل هذا الجواب نجيب من يسأل عن قولهم : ما إن في الدار زيد ، لأنه لو قال : ما في الدار زيد لجاز أن يكون تقيده لكونه فيها على وجه دون وجه ، فإذا قال « ما إن » فهم نفى كونه على كل حال ، وهذا يدل على أنها مفيدة غير زائدة ،^(١) .

وهذا الكلام المفصل الواضح أورده عبد الجبار^(٢) موجزا مرة ومفصلا أخرى في نفس الآية مما يدل على تأثره به وإفادته منه . . . وقد جعل المتأخرون هذا المثال من قبيل الكناية لأنه دل على نفي المثل بالطريق الأبلغ .

وفي مجال علم البديع ، قال الشريف فيما سماه المتأخرون « بالمشاكلة » :
إن سأل سائل عن قوله تعالى : « اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ »^(٣) . فقال : كيف أضاف الاستهزاء إليه تعالى ، وهو لا يجوز في الحقيقة عليه ؟

وقد أجاب عن هذا التساؤل بعدة وجوه من التأويل . وقال في الوجه الخامس : « أن يكون المعنى أنه يجازيهم على استهزائهم ، فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب ، والعرب تسمى الجزاء على الفعل باسمه ، فقال تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها »^(٤) — وقال تعالى : « فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ »^(٥) وقال : « وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ »^(٦) وقال الشاعر :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

(٢) المتشابه من ٢٦٠٤ التنزيه من ٣٧٣

(١) الأمل في القسم الثاني من ٣١١

المفني ج ١٦ من ٣٨٩ انظر من ٣٨٢

(٤) الشورى : ٤٠

(٣) البقرة : ١٥

(٦) النحل : ١٢٦ .

(٥) البقرة : ١٩٤

ومن شأن العرب أن تسمى الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه ويشتهد اختصاصه وتعلقه به، إذا انكشف المعنى وأمن الإبهام.. ثم يقول: وكل الذي ذكرناه يقوى هذا الجواب من جواز التسمية للجزاء على الذنب باسمه (١).

وهذا الحشد من الآيات الشريفة والأمثال العربية والشعر الذي حشده الشريف للتدليل على جواز تسمية الجزاء على الفعل باسم الفعل هو سماه من بعده من المتأخرين «بالمشكلة» أو «المجاز المرسل»، وهذا الحشد أتى به القاضي (٢) مفرقا في آيات عديدة من القرآن الكريم، ونص على أن ذلك مجاز وتوسع في اللغة، وأن ذلك عادة من عادات العرب في توسعاتهم في اللغة وتجاوزاتهم فيها، وجاء القرآن على ما تعودوا، فما جاء به الشريف مسبوق به، والقاضي أحد السابقين، والعقل يجوز تأثره به أكثر من تأثره بغيره.

١ - وقال الشريف في مقام ما سماه التبعيد: إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكيا عن شعيب عليه السلام: «وَقَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنَّا نَعِدُنَا فِي مِلَّتِكَ بَعْدَ إِذْ نَجَّيْنَاكَ اللَّهُ مِنْهَا، وَمَا كُنَّا لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا» (٣) فقال: أليس هذا تصريحاً منه بأن الله تعالى يجوز أن يشاء الكفر والقبیح لأن ملة قومه كانت كفراً وضلالاً، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إلا أن يشاء الله.

وقد أجاب عن هذا التساؤل بستة أوجه، وذكر في الوجه الثاني: «أنه أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علقه بمشيئة الله تعالى لما كان معلوماً أنه لا يشاؤه، وكل أمر علق بما لا يكون فقد نفى كونه على

(١) الأمل في القسم الثاني من ١٤٧، القسم الأول من ٣٢٧.

(٢) التنزيه من ٣٧٥ والمتشابه من ٥٦، ١١٩ انظر «المشكلة» من ٣٩٦.

(٣) الأعراف: ٨٩.

أبعد الوجوه ، وتجرى الآية مجرى قوله تعالى : « ولا يدخلون الجنة »
حتى يبلغ الجمل في سم الحياطة^(١) وكما يقول القائل : أنا لا أفعل ذلك
حتى يبيض القار ، أو يشيب الغراب ، وكما قال الشاعر :

وحتى يشوب القار ظان كلاهما وينشر في القتلى كليب لوائل^(٢)
والقار ظان لا يثوبان أبداً ، وكليب لا ينشر أبداً ، فكأنه قال : إن
هذا لا يكون أبداً^(٣) .

وهذا الوجه هو ما ذكره القاضى فى نفس الآية^(٤) إلا أن الشريف
على عادته يضيف إلى رأى الشواهد العربية الصريحة ويؤيده ، بما عرف من
عادات العرب فى التعبير — وإن كان بعض تلك الشواهد بعينها عند القاضى
حتى يخرج التوجيه فى ثوب مقبول ، مدعم بالحجة مؤيد بالأسانيد ، فيتضح
التأويل وضوح الشمس ، ولا عجب فهو من شجرة النبوة من العترة الطاهرة
التي غذيت بلبان البلاغة ، ورضعت أفريق الفصاحة .

٢ — وقال أيضا إن سأل سائل عن قوله تعالى : « فأما الذين شقوا
ففى النار لهم فيها زفيرٌ وشهيقٌ » ، خالدين فيها ما دامت السموات
والارض إلا بما شاء ربك ، إن ربك فعّالٌ لما يريد ، وأما الذين
سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض إلا
ما شاء ربك عطاءً غيرَ محذوذ^(٥) فقال : ما معنى الاستثناء هنا ، والمراد
الدوام والتأيد ؟ ثم ما معنى التمثيل بمدة السموات والارض التي تفنى
وتنقطع .

(٢) البيت لأبي ذؤيب الهذلى .

(١) الاعراف : ٤

ديوان الهذليين ، القارظات : ما وجلان من عترة ، خرجا يجتنبان القرظ ، فلم يرجعا
فضرب بهما المثل (شرح ديوان الهذليين ص ١٤٥) (٣) الأمالى القسم الاول ص ٤٠٣

(٤) المتشابه ص ٢٨٧ ، انظر « التباعد » ص ١٧٤ (٥) هو : ١٠٦ ، ١٠٧

وقد ذكر في الإجابة عدة وجوه . وما قال في الوجه الثالث .

« أن تكون دإلا ، بمعنى الواو ، والتأويل : خالدين فيها ما دامت
السموات والأرض وما شاء ربك من الزيادة . واستشهد بقول الشاعر :

وكل أخ مفارق له أخوه لعمر أبوك إلا الفراقدان

معناه : والفراقدان — وقول الآخر :

وارى لها ذرا بأغدر السَّيدان لم يُدرس لها رنم^(١)
إلا رماداً هامداً دفعت عنه الرياحُ خوالد سحج

والمراد بدإلا ، ها هنا الواو . وإلا كان الكلام متناقضاً .

وقال في الوجه السادس : أن يكون تعليق ذلك بالمشيئة على سبيل التأكيد

للخلود والتبديد للخروج ، لأن الله تعالى لا يشاء إلا تخليدهم على ما حكم به

ودل عليه ، ويجرى ذلك مجرى قول العرب : والله لأهجرنك إلا أن يشيـب

الغراب . ويبيض القار ، ومعنى ذلك أني أهجرك أبداً ، من حيث علق بشرط

معلوم أنه لا يحصل ، وكذلك معنى الآيتين ، والمراد بهما أنهم خالدون أبداً ،

لأن الله تعالى لا يشاء أن يقطع خلودهم — ثم قال :

وأما تعليق الخلود بدوام السموات والأرض فقد قيل فيه : إن ذلك

لم يجعل شرطاً في الدوام ، وإنما علق به على طريق التبديد ، وتأكيـد الدوام ،

لأن العرب في مثل هذا عادة معروفة خاطبهم الله تعالى عليها ، لأنهم

يقولون : لا أفعل كذا ما لاح كوكب ، وما أضاء الفجر ، وما اختلف

الليل والنهار ، وما بل بحر صوفه ، وما تغنت حمامة ، ونحو ذلك ومرادهم

التأييد والدوام .

(١) أغدر السَّيدان : اسم موضع بين البصرة والبحرين .

ويجري كل ما ذكرناه مجرى قولهم : لا أفعل كذا أبدا ، لأنهم يعتقدون في جميع ما ذكرناه أنه لا يزول ولا يتغير ^(١) .

وهذان الوجهان اللذان ذكرهما الشريف المرتضى هما بعينهما للقاضي عبد الجبار ^(٢) ، وفي نفس الآية ، وقد ذكر القاضي هذا الوجه السادس في عدة آيات أخرى ^(٣) من القرآن الكريم ، على أن القاضي في بعض هذه الآيات أسند هذا الرأي إلى بعض شيوخه وفي بعضها الآخر أسنده للجهمول ، مما يدل على أنه أيضاً متتبعا لشيوخه ، السابقين ، بينما الشريف أطلق هذان الوجهان ؛ وفي الإطلاق ما يدل على أنهما لنفسه ، لأنه في الوجه الأول في تأويل تلك الآية قال : وهذا الوجه يختاره القراء وغيره من المفسرين .

٣ — وقال : إن سائل عن قوله تعالى : **دَلَّمَّا جَاء مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ** ، قال رب أرني أنظر إليك قال : **لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني** ، فلما تجلسي ربك للجبل جعله دكا وخر موسى صاعقا ، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ^(٤) ، وقال : ما تنكرون أن تكون هذه الآية دالة على جواز الرؤية عليه عز وجل ، لأنها لو لم تجز لم يجز أن يسألها موسى عليه السلام ، كما لا يجوز أن يسأل اتخاذ الصاحبة والولد ، ولو كانت الرؤية أيضا مستحيلة لم يعلقها بأمر يصح أن يقع وهو استقرار الجبل ، فلما علمنا صحة استقرار الجبل في موضعه . فيجب أن تكون الرؤية صحيحة في حكم ما علقته به ؟

وقوله تعالى : **فلما تجلّى ربه للجبل** ، يقتضي جواز الحجاب عليه تعالى ، لأن التجلي وتظهور لا يكونان إلا بعد احتجاب واستتار .

(١) الأمل في القسم الثاني ٨٧-٩٠ (٢) المنشأ به ص ٣٨٥ ، التفسير ص ١٨٤ انظر «التبديد» ص ١٩٩

(٣) المنشأ به ص ٢٨٧ ، ٢٩٦ آيتي الأعراف ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ (٤) الأعراف ١٤٣

ثم قال في الجواب : « ولأصحابنا عن هذه المسألة أجوبة . . ثم قال في الجواب الأخير ، وقد استدلل بهذه الآية كثير من العلماء الموحدين على أنه تعالى لا يرى بالأبصار من حيث نفي الرؤية نفيًا عامًا بقوله تعالى : « لن نراه » ، ثم أكد ذلك بأن علق الرؤية باستقرار الجبل الذي علمنا أنه لم يستقر ، وهذه طريقة للعرب في تبعيد الشيء ، لأنهم يعلقونه بما يعلم أنه لا يكون ، كقولهم : لا كلمتك ما أضواء الفجر ، وطلعت الشمس ، وكقول الشاعر :

إذا شاب الغرابُ أُنبتُ أهلى وصار القارُ كاللبن الحليب
وما يجرى هذا المجرى قوله تعالى : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط » (١) .

وبإعادة قراءة تفسير هذه الآية بوجوها جميعا في كتب القاضى (٢) نجد أن الشريف نظر في ذلك إليه وأفاد منه ، وقد أشار الشريف إلى هذا الأخذ فقال : ولأصحابنا عن هذه المسألة أجوبة . وبالرجوع إلى جملة ما قاله القاضى في آيات « التباعد » نجد أن معظم تلك الشواهد موجودة في كتبه .
وما قاله الشريف في مقام « المبالغة » : إن سأل سائل عن تأويل قوله تعالى : « دخل الإنسان من عجل » ، سأريكم آياتي فلا تستعجلون ، (٣)
وقد ذكر في الجواب عدة وجوه من التأويل — وذكر الوجه الأول أن يكون معنى القول المبالغة في وصف الإنسان بكثرة العجلة ، وأنه شديد الاستعجال لما يؤثره من الأمور ، لهج باستدناء ما يجاب إليه نفعا ، أو يدفع عنه ضررا ، ولهم عادة في استعمال مثل هذه اللفظة عند المبالغة ، كقولهم لمن يصفونه بكثرة النوم : ما خلقت إلا من النوم ، وما خلق فلان

(١) الأمل من ٢١٥ — ٢٢١ القسم الثاني (٢) المتشابه من ٢٩١ — ٢٩٦ ،
التنزيه من ١٨٤ ، انظر (التباعد) من ٤١٨ (٣) الأنبياء : ٣٧

إلا من شر ، إذا أرادوا كثرة وقوع الشر منه ، وربما قالوا : ما أنت إلا أكل وشرب ، وما أشبه ذلك : قالت الخنساء تصف بقرة :

ترتع ما غفلت حتى إذا ذكرت فإنما هي إقبال وإدبار

وإنما أرادت ما ذكرناه من كثرة وقوع الإقبال والإدبار منها .

ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى : « وكان الإنسان عجولا » (١) ويطابقه أيضاً قوله تعالى « فلا تستعجلون » لأنه وصفهم بكثرة العجلة ؛ وإن من شأنهم فعلها ، توبيخاً لهم وتقريراً

وقد ذكر القاضى فى نفس الآية هذا الوجه (٢) واستدل عليه ، ولكن الشريف كعادته زاد فى الاستدلال وأكثر من الاستشهاد ، وهذا لا يعفيه من الأخذ والتأثر به . فالقاضى له فضل سبق والابتكار ، والشريف له فضل الزيادة فى الاستشهاد والبسط فى الاستدلال .

والخلاصة : يبين لنا من النقول الكثيرة ، وبالمقابلة بين نصوصه ونصوص القاضى عبد الجبار ، نرى أنه كان متابعاً له شارحاً لوجهة نظره موضعاً لإبهامه وضامضه ، وعلى الرغم من أن الشريف المرتضى كان متابعاً لعبد الجبار فى تفسير كل آية تعرض لها ، وكان ناظراً لتأويلاته فى كل آيات المنشأ به ، وكأنها كانت تحت يده وقبلة نظره يساقى من معينه ويغترف من منبعه يهتدى بنوره ويستضيء بمصباحه ؛ إلا أنه قد كان له فضل لا ينكر فى توضيح الفكرة وبيان الغرض وفهم المراد ، فقد كان يعرف إشاراتهِ وتوجيهاته ، ويتناولها بالشرح والتفصيل ، وكان لمحفوظه من الشعر ودوايته الواسعة بالأدب العربى ، ومعرفته بأساليب اللغة واتجاهات العرب الفصحاء مدد لا ينضب ، ومعين لا يغور فى الاستشهاد على التأويل والاستدلال على

(١) الإسراء : ١١٠ .

(٢) التنزيله ص ٢٦٢ ، أنظر « أغراض بلاغية خرج إليها الخبر » الآية الثالثة فى الإنكار ص ١٣٦

وجوه التفسير ، فقد كان يكثر من الاستشهاد ، ويطيل في الاستدلال حتى يروى الظامى ، ويشبع الطالب وحتى لا يدع لقائل قولاً ، ولا لمزيد مكاناً ، ولا ريب فى ذلك فهو من شجرة النبوة ، ومن العترة الطاهرة الذين سقوا لبان البيان ، وفطروا على الفصاحة ، ووضعوا أفريق البلاغة صاغراً عن كابر .

ووصفنا له بالمتابعة لشيخه وتقنى آثاره ، لا يمنع أن يكون له مواقف تشهد له بالتفوق والمهارة والتفرد والاستدلال بشخصيته والاعتماد على فكرته راداً بذلك فكرة غيره من أساتذته فى المذهب ، وسابقيه فى التفسير والتأويل .

يقول فى قوله تعالى : **د** إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ^(١) .

تقديره : إن السموات والأرض والجبال لو كن من يابى ويشفق وعرضنا عليهن الأمانة لأبين وأشفقن — وجعل المعلوم بمنزلة الواقع — فقال : **د** عرضنا ، من حيث علم أن ذلك المشروط لو وقع شرطه لحصل هو ، ثم قال : وهذا التأويل الذى استخرجناه أولى مما ذكره المفسرون من أنه تعالى أراد : عرضنا الأمانة على أهل السموات والأرض ، لأن أهل السموات والأرض هم الناس والملائكة ، فأى معنى لقوله : **د** وحملها الإنسان ، وهو يريد الجنس ، ومثله قوله الشاعر : امتلاً الخوض وقال قطنى

والمعنى : امتلاً الخوض حتى لو كان من يقول لقال ذلك . وهذا أولى فى نفسى من تفسيرهم هذا البيت بأنه ظهر منه أمارات القول والنطق — وهذا المعنى الذى أشرنا إليه هو معنى كل ما جرى بجرى هذا البيت من قول الشاعر :

مَوَاجِهَ شَتَّى لِلتَّوْبَادِ (١) حِينَ رَأَيْتُهُ

وَكَبْرُ الرَّحْمَنِ حِينَ رَأَى

فَقُلْتُ لَهُ : أَيْنَ الَّذِينَ عَاهَدْتَهُمْ

بِجَنِّبِكَ فِي خَفَافِضٍ وَطَيِّبِ زَمَانٍ

فَقَالَ : مَضَوْا وَاسْتَوْدَعُونِي بِلَادَهُمْ

وَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْقَى عَلَى الْحَدَثَانِ؟ (٢)

والشريف بذلك يقصد من سبقه في التأويل ، وهذا التأويل الذي

نقضه هو رأى لآبي على الجبائي ، والذي نقل رأيه ومصرحاً باسمه هو
القاضي عبد الجبار في تأويل هذه الآية (٣) .

ونحن حينما نحكم بالواقع ونقر بالحاصل - من أن الشريف المرتضى
كان متأثراً بشيخه القاضي عبد الجبار وناظراً لتأويلاته - لا نعيبه بذلك
وبخاصة وأننا بينما أن له يداً طولاً في توضيح ما أجمله عبد الجبار وتفصيل
ما أوجزه ، وعدم ترك وجه له نقله عنه ، دون أن يستشهد له من كلام
العرب ، ويستدل عليه من شمر فصحاتهم ، مما جعل للتأويل قيمة يئنة ، وللوجه
حجة واضحة ، وللرأي سنداً قوياً .

على أنه قد برزت شخصيته في وجوه أخرى ، وظهرت بوضوح في
مناقشته لمخالفيه من سبقوه في التأويل كآبي على الجبائي مثلاً ، على أن
العلم لم يولد مكتملاً ، وإنما هو بناء كل عالم يضع فيه حجراً ، فاللاحق
يضع على ما بدأ السابق ، والسابق له فضل البدء والسبق ؛ واللاحق له فضل
التكميل والإتمام .

والذي يدعو إلى العجب أن الشريف الرضى مع تأثره الواضح بآراء

القاضي واعتماده غالباً عليها في تأويلاته ، ونقله لها في بعض الأحيان بدون تحريف أو تبديل ، لا يذكر اسمه ولا مرة واحدة ، لا في مقام الفضل والتكريم ، ولا في مقام الذم والتجريح ، مع أنه يذكر أسماء كثيرة من نقل عنهم أمثال : الفراء ، وابن عباس ، وقتادة ، وأبو علي الجبائي ، وابن قتيبة ، وأبو العباس ثعلب^(٢) وغيرهم كثير .

ولعل ذلك يرجع إلى أن عادة الأقدمين في التأليف كانت النقل عن يعجبون به دون إسناده لصاحبه إما لشهرة القول عنه شهرة بلغت الآفاق فالإسناد إليه كلاً إسناد ، أو لما عرف من أن الكاتب يعتمد على شخصية ما فالتنبية عليها لا يزيد في الواقع شيئاً ، أو لأن العلم ملك للجميع يؤخذ منه ما يؤخذ ويترك منه ما يترك ما دامت شخصية الناقل لا تسكتني بالتقليد أو النقل فحسب .

والحق أن الشريف المرتضى في أماليه ، وفي تفسيره للآيات المتشابهة ، قد أفاد من تفسير القاضي فائدة جلي ، وكلاهما خدم القرآن الكريم ببيان ما فيه من إعجاز في فن القول وفصاحة البيان .

□ □ □

(٢) انظر أمالي المرتضى قسم ١/ ١٢٠ ، ١٣١ ، قسم ٢/ ٨٧ ، ٩٠ ، ٣٦٢

الفصل الرابع

الحاكم الجسمي وتأثره بالقاضي

الحاكم الجسمي :

هو الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الجسمي ، كان إماماً عالماً صادعاً بالحق ، له جملة كتب منها : كتاب الإمامة على مذهب الزيدية ، وله كتاب العيون وشرحه ، وله كتاب تنزيه الأنبياء والأئمة ، وله كتاب تنبيه الغافلين في فضائل الطالبين وله كتاب التأثير والمؤثر ، وله كتاب الانتصار لسادات المهاجرين والأنصار ، وكتاب تحكيم العقول في الأصول ، وله التفسير المبسوط بالفارسية ، والتفسير الموجز بالفارسية وكتاب ترغيب المهتدي ، وله تذكرة المنتهى ، وله كتاب العقل ، وله كتاب الشروط والمحاضرة ، وكتاب الأسماء والصفات ، وكتاب فضيحة العامة ، وكتاب الحقائق والوثائق ، والمنتخب في كتب الزيدية وله السفينة المشهورة ، وله تفسير القرآن الكريم قدر تسعة أجزاء كبار . . . وغير ذلك إلى نيف وأربعين مصنفاً ، قتل غيلة بمكة في سنة خمس وأربعين وخمسمائة وعمره إحدى وستون سنة ، واتهم بقتله أخواله وجماعة من الجبورية بسبب رسالة الشيخ أبي مرة . وكان حنفياً وانتقل إلى مذهب الزيدية ، وهو أستاذ العلامة الزنجشيري ، (١) .

وقد قال ابن القاسم وهو الحاكم بن المحسن بن كرامة الجسمي البيهقي ود جسم ، قبيلة من خراسان ود يهقي ، أكبر مدن خراسان ، سمع أبا حامد أحمد بن محمد بن إسحاق النجاري الذي أخذ علمه عن القاضي

(١) مطلع البدور وجمع الجور ج ٤/١٣ : مخطوط

عبد الجبار ، وقد عقب ابن القاسم على كلام صاحب «مطلع البدور» السابق في وفاة الحاكم وصحح تاريخ الوفاة فقال : وقال القاضي الحافظ وتوفي شهيدا في رجب سنة أربع وتسعين وأربعمائة ، ومثله ذكر صاحب المقصد الحسن ، قالوا عن إحدى وستين سنة ، وحكم بخطئه وقل : د إنه وهم لأنه تاريخ وفاة رجل آخر هو الفضل بن الحاكم ، (١) .

وللحكم كتاب كبير في التفسير يسمى « تهذيب التفسير » ، وقد درج الحاكم من أول كتابه على تفصيل القول في الآية أو مجموعة الآيات التي يتناولها بالتفسير جملة — كقطع أو وحدة تفسيرية — من عدة جهات : القراءة ، واللغة ، والإعراب ، والمعنى ، والأحكام ، مرتبة على هذا الشكل ، يضاف إليها في بعض الأحيان (النزول) إذا كان للآية سبب نزول خاص ، وقد يضيف في بعض الآيات دون بعض نقطة يراها ضرورية وهي (النظم) إذا كان وجه ارتباط الآية بما قبلها مشكلا أو يحتاج إلى بيان (الفقه) : إذا كانت الآية تتناول بعض الأحكام الفقهية (والقصة) إذا كان موضوع الآيات خبرا من أخبار الأمم السابقة .

وقد عثرت على التفسير هذا بعثة دار الكتب المصرية مخطوطا في المكتبة المتوكلية بصنعاء ، وتاريخ هذا المخطوط يرجع إلى سنة ١٢٥٤ هـ ، وقد صور هذا المخطوط في عدة مجلدات ، وما زالت هناك أجزاء منه مفقودة . تضم بقية من سورة هود ، وسورة يوسف ، والرد ، وإبراهيم ، والحجر ، والنحل ، وبده الإسراء .

وقد ظهر بوضوح تأثره بالقاضي عبد الجبار في تفسيره « تهذيب التفسير » ، وسيكون جهدنا مقصورا على تأثره به في الناحية البلاغية فقط فهي موضوع البحث .

ففي مباحث د علم المعاني : يقول في د الخاص المراد به عام ، في قوله تعالى د هُدًى للمتقين ، ^(١) . . قيل خصهم بالذكر . وإن كان هدى لغيرهم كما قال : د هدى للناس ، ^(٢) لأنهم انتفعوا به واهتدوا بهداه ، ^(٣) .

ولو أعدنا النظر فيما كتب عبد الجبار في هذه الآية — والذي قدرناه من الخاص المراد به عام — لوجدنا أن الحاكم يروى رأى القاضي عبد الجبار دون تحريف أو تغيير إلا ما يعتريه من الإيجاز كما في هذه الآية أو البسط والإيضاح كما في آيات لاحقة .

ولنضرب مثلاً بإعادة ما قاله عبد الجبار في هذه الآية فقط ونحيل غيرها على ما ذكرناه في أثناء البحث .

قال القاضي في هذه الآية : د إن المراد به أن الكتاب دلالة وبيان ، وقد بين في غير موضع ذلك بقوله د شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هُدًى للناس ، أنه دلالة للجميع ، وإنما خص المتقين في هذا الموضوع لأنهم اهتدوا به ، فصاروا من حيث انتفعوا به كأن الهدى هدى لهم دون غيرهم ، وهذا كقوله تعالى في صفة نبيه — ﷺ — د إنما أنت منذر لمن يخشاها ، وإن كان منذراً للخلق كلهم ، كما قال تعالى : د وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ، وإنما خص من يخشى ذلك من حيث اختص بأنه انتفع بالإندار ، ^(٤) .

فترى أن الحاكم نظر في تفسيره إلى رأى القاضي عبد الجبار ، وكأنه يجيب على نفس السؤال الذى كان عبد الجبار يجيب عنه وهو : أنه لو كان الهدى هو الدلالة لما صح أن يكون للمتقين دون غيرهم ، إلا أن كلام

(٢٤١) البقرة ٢٤ ، ١٨٥

(٣) تهذيب التفسير مخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ ورقة ٧

(٤) المشابهة ص ٤٨ انظر الخامس براد به العام والعكس ص ١٦٥ .

الحاكم جاء مختصراً وبمجلا، بينما كلام القاضي عبد الجبار كان مفصلاً وموضحاً.

وقال في «العام المراد منه الخاص» : عند تفسيره لقوله تعالى : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تُنذِرْهم لا يؤمنون » (١) . . . ويدل على أنه يجوز أن يخاطب بالعام ويريد الخاص، لأننا نعلم أن في الكفار من آمن وانتفع بإنذاره . . . ويدل على أن المراد بالآية الخصوص، ويدل على أن الكفار أتى من جهة نفسه لا من تقصير من جهة الرسول — ﷺ — ويدل على أن أفعال العباد ليست بخلق لله تعالى، إذ لو كان خلقاً له لم يكن للتخويف معنى، (٢).

وهذا نفسه ما قاله القاضي عبد الجبار عن تلك الآية (٣).

وقال في «الاستفهام المراد منه الإنكار» : عند تفسير قوله تعالى : « وتلك نعمة تمنها على أن عبَدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ » (٤) « إن الآية إنكار للنعمة . فقيل تقديره : أو تلك نعمة ؟ فهو استفهام والمراد به الإنكار ، محذوف حرف الاستفهام، وذلك سائغ كقوله تعالى : « فهم الخالدون » (٥) وكقول الشاعر .

وقولها والركابُ سايرة تتركني هكذا وتنطلق
وهو قول مجاهد، واختيار أبي علي . . ثم اختلف هؤلاء في معنى الآية . فقيل : بأن ظلمتهم ولم تظلمني أتعذ ذلك نعمة علي ؟ . . وقيل : كيف يكون تريبتك نعمة مع ما فعلت بقومي ، ومن أهيئ قومه فلا منة لك عليه ؟

(١) البقرة : ٦ (٢) ورقة ٩ من المخطوط السابق .

(٣) التنزيل من ١٢ انظر « العام يراد به الخاص وبالعكس » ص ١٦٦

(٤) الشعراء : ٢٢ (٥) الأنبياء : ٥٣٤

ثم يرجع الحاكم هذا الرأي فيقول : والأولى أن ذلك إنكار ، لأن كلام موسى راد ، لا كلام معترف ، (١) .

جرى الحاكم على هذا الوجه الذي ارتضاه ورجحه على أن في الآية حرف استفهام مخدوف ، والمراد منه الإنكار ، وأتى بالنظر لذلك من القرآن ومن الشعر العربي ، بينما القاضى (٢) جرى في أحد وجهين له على أن الآية خبر والمراد منه الاستفهام المقصود منه الإنكار .. فآراء الحاكم والقاضى مآلها واحد ، وهو أن المراد بالآية الإنكار .

وقال في الأمر الذى خرج عن حقيقته ، : فى تفسير قوله تعالى :

«وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْمَضْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ .. فَتَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ» (٣) ذكر الحاكم فى «أغفلنا» سبعة أقوال أولها : صادفنا قلبه غافلاً كقولهم : «أحمدناه ، صادفنا قلبه محموداً ، قال بعض العرب : «قولناهم فما أحنناهم ، وسألناهم فما أبخلناهم ، وقاتلناهم فما أجبناهم» .

وقال عن الأمر فى قوله تعالى فى الآية : إنه للتهديد وليس بتخيير (٤)

فقد رأى الحاكم أن الآية الأولى «أغفلنا» جارية على الحقيقة وليست على المجاز ، ورأى فى الأمر فى الآية الثانية أنه للتهديد والتقريع ، وبكل ذلك قال القاضى (٥) ، فالحاكم بذلك مستفيد من القاضى ومتأثر به .

(١) الورقة ٥ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ .

(٢) التنزيل ص ٢٩٦ ، انظر أغراض بلاغية خرج إليها الخبر « - الإنكار ص ١٣٦ .

(٣) الكهف : ٢٨ ، ٢٩ .

(٤) الورقة ٢٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨ .

(٥) المشابهة ٤٧٤ ، ٤٧٥ انظر « أغراض بلاغية خرج إليها الأمر » - التهديد ص ١٤٠ .

وقال أيضاً في قوله تعالى : «أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١) ومتى قيل قيل أنبئوني أمر على الحقيقة أم لا ؟ .

معناه : التنبيه ، كالعالم يقول للمتعلم : أخبرني بهذا وهو يعلم أنه جاهل به لينبه عليه ويشوق إلى البعث وطلب العلم به ، وقيل : ليس بأمر ولا تكليف ، وإنما هو تحد وتعييز — عن أبي علي (٢) ، وما رواه عن أبي علي قاله عبد الجبار (٣) ، وعليه فليس لنا أن نقطع بالأخذ على القاضي ، ونرجح أن كليهما قد أخذ من أبي علي ، لأنه أصل في هذا الباب .

وفي الإطناب الذي أتى به لفائدة : «قال في قول الله تعالى : «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ» (٤) يعني قولاً غير صحيح ليس عليه حجة ولا برهان ولا له صحة . . . وقيل : لم يذكر قولاً مقروناً بذكر الأفواه إلا وكان ذلك القول زوراً ، كقوله تعالى : «يَقُولُونَ بِالْأَلْسِنَةِ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (٥) . . . (٦)

وهذا القول قال به القاضي عبد الجبار (٧) مما يدل على أن الحاكم أخذ عبد الجبار وأفاد منه .

وقال في التكرار ، في قوله تعالى : «وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ» ، ثم ما أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ، (٨) قيل : كرر تأكيداً وتفخيماً لشأنها ، كما يقال : إياك إياك — وقيل : المراد ما أدراك ما في يوم الدين من النعيم لأهل

(١) البقرة : ٣١ (٢) الورقة ٢٤ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٣) المتشابه من ٨١ ، التنزيه من ٢٢ ، انظر أغراض بلاغية خرج إليها الأعرص ١٤١

(٤) التوبة : ٣٠ (٥) الفتح : ١١

(٦) الورقة ٢١٨ من المخطوط السابق .

(٧) التنزيه من ٦٤ انظر الزيادة لتأكيد من ٢٠٩

(٨) الإفطار : ١٧ ، ١٨

الجنة ، وما أدراك ما في يوم الدين من العذاب لأهل النار ، وليس فيه تكرار — عن أبي علي ^(١) .

وهذا هو رأى القاضى عبد الجبار ^(٢) ، فقد رأى أن التكرار يفيد تعظيم شأن ذلك اليوم .

١ — وفي مبحث حذف المضاف قال عن قوله تعالى : «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» ^(٣) . قيل : ملاقوا جزاء لإثمهم ، فجعل ملاقاة الجزاء ملاقاة له على جهة التفتيح لشأن الجزاء ، أو لإيجاز الكلام ، يدل عليه قوله تعالى في صفة المنافقين : «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ» ^(٤) ، والمنافق لا يجوز أن يرى ربه ، ويدل عليه قوله : «وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ : أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ» ^(٥) ؟ يعنى جزاء ربهم . وقال عليه السلام «من حلف على مال امرئ مسلم كاذبا لقي الله وهو عليه غضبان» — عن أبي علي — وليس اللقاء من الرؤية في شيء ، يقال لقيت فلانا يعنى داره ، وكتبته ، وإن كان أعمى ^(٦) . وهذا بعينه ما ذكره القاضى ^(٧) وبنفس الشواهد والتشليل — وقد أسند القاضى هذا إلى شيخه .

وقال في هذا أيضا عند قوله تعالى : «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ» ^(٨) فيه أقوال ، وذكر أربعة أقوال الأول والثانى منها ذكرهما القاضى ، فالأول : يأتهم جلائل آياته فجعل بجىء الآيات مجيئا له على التفتيح لشأن الآيات ، كما يقال : جاء الملك ، إذا جاء شيء عظيم من جهته . الثانى : إلا أن يأتهم أمر الله ، كقوله في موضع آخر ،

(١) الورقة ١٣٧ من المخطوط رقم ب ٢٢٦٢٩ .
(٢) التنزيل ص ٤٥٣ ، انظر ص ٢٠٢ . (٣) البقرة ٤٦ . (٤) التوبة ٧٧ .
(٥) الأنعام ٣٠ . (٦) الورقة ٣٢ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ .
(٧) المشابهة ص ٤٨ ، انظر ص ١٠٨ . (٨) البقرة ٢١٠ .

« إلا أن يأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك » (١) — وهما في المعنى واحد لأن أمره جلائل آياته ، ويقال : ضرب الأمير فلانا أو قتله وأعطاه ، وإنما أمر بذلك ، ولم يتول بنفسه ما أضيف إليه لأمره به (٢) .

وقد ذكر هذا القاضى (٣) إلا أنه جعلها وجها واحدا ، ولم يشقق كما فعل الحاكم ، مما يدل على أن الحاكم كان متأثرا برأى القاضى الذى لا يرى التشبيه ، وقد حمل هذه الآية وأمثالها على المجاز بالحذف .

٣ — وقال فى مثل هذا أيضا عند قوله تعالى : « إن الذين لا يرجون لقاءنا » (٤) قيل : لا يطمعون فى ثوابنا ، ولا يخافون عقابنا لجعل لقاء الجزاء لقاء له تفخيما ، (٥) .

وقد جرى الحاكم فى ذلك بجرى القاضى عبد الجبار (٦) ، حيث قدر فى الآية حذف مضاف وأتى بآيات مثلها فى القرآن الكريم جرت بجرى هذه الآية فى حذف المضاف ، وذلك يؤكد تأثر الحاكم بعبد الجبار فى آرائه .

٤ — وقال أيضا فى قوله تعالى : « أجمعتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر » (٧) قال فى (الإعراب) الألف فى قوله : « أجمعتم » استفهام ، والمراد به الإنكار ، أى لا تجعلوا . ويقال : ما المحذوف فى قوله أجمعتم سقاية الحاج ؟

قلنا : فيه قولان : الأول كإيمان ، تقديره : أجمعتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام ، كإيمان من آمن بالله واليوم الآخر ، فقام الاسم مقام المصدر ، كما يقال : الفقه أبو حنيفة ، والسخاء حاتم ، والثانى تقديره :

(١) النحل ٣٣ (٢) الورقة ١٣٢ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ (٣) المنشأه ص ١٢١ ، التنزيه ص ٤٨ ، انظر « حذف المضاف » ص ١٧٧ (٤) يونس ٧ (٥) الورقة ٧٧٢ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ (٦) التنزيه ١٧٦ ، والمنشأه ص ٣٥٤ ، انظر « حذف المضاف » ص ١٨٣ (٧) التوبة ١٩ .

صاحب سقاية الحاج — يعنى أجمعتم صاحب سقاية الحاج كالؤمن فيقوم المصدر مقام الاسم ، على أن السقاية مصدر ، كما قال الشاعر :

لعمرك ما الفتيان أن تبت اللحي ولما الفتيان كل فتى ندى
أى نبات اللحي (١) .

ونفس الوجهين اللذين ذكرهما الحاكم ولم ينسبهما لعالم ، هما المذكوران عند القاضى (٢) وغير منسوبين أيضا بما يدل على أن الحاكم متأثر كل التأثر بما كتبه القاضى فى تفسير القرآن الكريم .

٥ — وقال أيضا فى قوله تعالى . دَوَّجِدْ مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ، (٣) .
قيل : وجدوا حسن ما عملوا حاضرا ، فجعل وجود الحسن كوجود الأعمال توسعا (٤) .

وجرى على ذلك القاضى (٥) وقد أن المراد مضاف محذوف .

٦ — وقال فى قوله تعالى : دَفَلْنَا آسَفُونَا انتقمنا منهم ، (٦) قيل :
أغضبونا ، والله تعالى يغضب على العصاة ، ويرضى عن المطيعين ، وقيل :
آسفوا رسلنا وأضافه إلى نفسه تعظيما لشأنهم ، والأسف والحزن لا يجوز
على الله تعالى (٧) .

وقد ذكر القاضى (٨) ما ذكره الحاكم من أن الآية على حذف مضاف

٧ — وقال فى قوله تعالى : دَ كَلَّا لَهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّحْجُون ، (٩)
قيل محجوبون عن رحمة وإحسانه وكرامته عن الحسن وقناعة ، وقيل :
ممنوعون . مدفوعون عن ثوابه غير مقبولين عن أبى مسلم ، (١٠) .

-
- (١) ورقة ٢١٨ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ (٢) التنزيه ص ١٦٤ ، انظر
(حذف المضاف) ص ١٨٦ (٣) الكهف ٤٩ (٤) ورقة ١٣ من المخطوط
رقم ب ٢٧٦٢٨ (٥) التنزيه ص ٢٣٨ ، انظر (حذف المضاف) ص ١٨٦
(٦) الزخرف ٥٥ (٧) ورقة ٤١ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩
(٨) التنزيه ص ٣٧٩ (٩) المطففين: ١٥ (١٠) ورقة ١٣٨ من المخطوط السابق

وبهذا أولها القاضى عبد الجبار (١) ورد على المشبهة والمجسمة بما
أفهمهم .

٨ - وقال فى قوله تعالى : « وجاء ربك » (٢) قيل : أمره وقضاؤه
ومحاسبته ، عن الحسن وأبى على ، وقيل . جلانل آياته ، فجعل مجيئها مجيئه
تفخيها لها ، ولا يجوز حملها على مجيئه ذاته ، لأنه ليس بجسم فلا يجوز عليه
المجيئ والذهاب ، وقيل عذابه وثوابه ، وقيل : جاء أمره الذى لا أمر لغيره
معناه (٣) .

وكل هذه الأقوال لا تخرج عن حذف مضاف لتستقيم الآية على
التأويل الصحيح ، وعلى هذا أول القاضى (٤) الآية قبل الحاكم .

وفى حذف « الحرف » ، قال فى قوله تعالى : « وكذلك نصرّف الآيات
وليَقُولُوا دَرَسْتَ » (٥) ، ويقال ما معنى قول الله فى قوله « وليَقُولُوا » ؟

قلنا فيه ثلاثة أقوال : قيل تقدير لام النفي « لئلا يقولوا درست » ،
لخذه كقوله « يبين الله لكم أن تضلّوا » (٦) أى لئلا تضلّوا ، وكذلك :
« أن تقولوا ما جاءنا من بشير » (٧) وقيل : « لام كي » - أى ليقولوا
ليقرّأ بك قرأت ذلك علينا ودرست ودارست وفعلت فاعلم . . . (٨) .

وهذان وجهان المراد بأحدهما المجاز بالحذف ، والثانى المراد به
الحقيقة وفهم الكلام على الظاهر ، وكلاهما مذكور عند القاضى (٩) بما يدل
على أن الحاكم متأثر بالقاضى مستفيد من آرائه .

وفى حذف « الصفة » قال الحاكم فى قوله تعالى : « وكان وراءهم ملك

(١) المتشابه ٦٨٣ (٢) الفجر : ٢٢ (٣) ورقة ١٤٦ من المخطوط السابق

(٤) المتشابه ص ٦٨٩ ، التنزيه ص ٤٦٢ (٥) الأنعام : ١٠٥ (٦) النساء : ١٧٦

(٧) المائدة : ١٩ (٨) ورقة ١٢٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦١٨ .

(٩) المتشابه ص ٢٥٥ ، أظن « حذف الحرف » ص ١٩٢ .

يأخذ كل سفينة غصباً،^(١) أى كل سفينة صالحة غير معيبة تحذف لدلالة الكلام عليه^(٢).

والحاكم فى هذا قد نهج نهج القاضى عبد الجبار^(٣).

وفى حذف الخبر، قال: فى قوله تعالى: «أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه»^(٤) ويقال أين خبر قوله تعالى: «أفمن كان على بينة من ربه؟ قلنا: محذوف تقديره: أفمن كان على بينة من ربه كمن لا بينة له؟ وقيل تقديره: أفمن يجتهد فى الدين كمن يكفر من الأحزاب؟^(٥) وهذا ما قاله القاضى^(٦) فى نفس الآية.

وفى حذف الشرط، قال فى قوله تعالى: «لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه»^(٧).. قيل: فيه محذوف — أى إن كان الأمر كما قلت هو ذكرت فقد ظلمك^(٨).

وقد جرى الحاكم بجرى القاضى عبد الجبار^(٩) فى هذا إذ جعل الحذف على هذا التقدير.

وفى حذف الجواب، قال الحاكم فى قوله تعالى: «والنازعات ..» اختلفوا فى جواب القسم. قيل: محذوف فكأنه قال: لتبعثن للجزاء يوم الراجفة، وهذا قول أكثر النحويين وهو الوجه...^(١٠) وهذا ما فعله القاضى عبد الجبار^(١١).

وقال أيضاً فى قوله تعالى: «والسماء ذات البروج» قيل: القسم بالسماء، وقيل برب السماء، عن أبى على، وجواب القسم. قيل: محذوف وتقديره:

(١) السكف: ٧٩ (٢) ورقة ٤٠ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٨ (٣) التنزيه ص ٢١

(٤) هود: ١٧ (٥) ورقة ٣٤٢ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦

(٦) التنزيه ص ١٨٢ (٧) ص: ٢٤

(٨) ورقة ٤ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (٩) التنزيه ص ٣٥٨

(١٠) ورقة ١٣٢ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (١١) التنزيه ص ٤٤٨

الأمر حق في الجواز على الأفعال ، ثم ابتداء فقال : قُتِل أصحابُ
الأخدود ، وقيل جوابه : إن بطش ربك لشديد ، عن قتادة ، وقيل :
بل قوله : د إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ، وهذان الوجهان ليسا
بالوجه لطول الكلام بينهما ، ^(١) وبكل ذلك قال عبد الجبار ^(٢) .

وفي حذف الجملة ، قال الحاكم في قوله تعالى : وإذا رأوا تجارة
أو لهواً انفضوا إليها ، ^(٣) اهلاء في قوله : إليها ، تعود إلى التجارة . قال
الفراء : لأنها أهم ، والعرب تذكر شيئين تعود الكناية إلى أحدهما ،
قال تعالى : والذين يكدنزون الذهب والنفضة ولا ينفقونها ، ^(٤) ولم يقل
ولا ينفقونها لعلم المخاطب ^(٥)

وقد ذهب الحاكم مذهب القاضي ^(٦) عبد الجبار في كلا الوجهين ، على أن
المراد وإذا رأوا تجارة انفضوا إليها أو لهوا انفضوا إليه .

وفي مقام التقديم والتأخير قال الحاكم في قوله تعالى : والحمد لله الذي
أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قِيماً ، ^(٧) نصب قima ،
صفة للكتاب وليست بمطف على عوج ، وتقدير أنزل الكتاب قima ،
وقيل : فيه تقديم وتأخير أى أنزل الكتاب قima ولم يجعل له عوجاً
عن ابن عباس وقتادة وغيرهما ، ^(٨) وقد ذكر هذا القاضي ^(٩) في
نفس الآية .

وفي مباحث علم البيان :

١ — قال الحاكم في مقام التشبيه في قوله تعالى : د صُمُّ بُكْمٌ عُمى

(٧) التنزيه من ٤٥٧

(١) ورقة ١٤٠ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩

(٤) التوبة : ٣٤

(٣) الجملة : ١١

(٥) ورقة ١٠٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٧) الكهف : ١

(٦) التنزيه من ٤٢٤ ،

(٩) التنزيه من ٢٣٥

(٨) ورقة ١٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨

فهم لا يرجعون^(١) قيل : صم عن استماع الحق ، بكم عن التسكلم ، عمى عن الإبصار له ، والمراد التشبيه ، لا أن صفتهم كذلك ، إذ لو كانوا كذلك لما ذموا به . قال الشاعر :

أَصْمٌ عَمَّا سَاءَ سَمِيعٌ

وقال آخر :

لقد أسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تُنادي
ولمّا أطلق الوصف للمبالغة في الذم .

وقيل : أراد بهم كصم ، وكبكم ، بحذف أداة التشبيه مبالغة ، كقولهم : فلان أَسَد ، قال الشاعر :

بدت قرأ ، ومالت غصن بانٍ وفاحت عنبراً ، ورنت غزالا^(٢)
وهذا القول مذكور عند القاضي عبد الجبار^(٣) إلا أنه يظهر في
والتهذيب ، للحاكم الترتيب والتنظيم وزيادة الاستشهاد بالشعر .

وقال في قوله تعالى : « والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات » ،^(٤)
الصم : الذى لا يسمع ، البكم : الذى لا يتكلم ، ومعلوم أن أولئك الكفرة
كانوا يسمعون ويتكلمون ، فلا بد من تأويل ، واختلفوا في معناه : وذكر
أربعة أوجه . منها : قيل الأصم عن منافع الدنيا بمنزلة البكم حيث
لم يسمعوا الحق ولم يتكلموا به ، فهم بمنزلة الصم عن منافع الدنيا البكم ،
ولم يذكر كاف التشبيه كقولهم : فلان حمار ، وفلان أسد ، يريدون كآسد ،
وحمار ، قال الشاعر :

بدت قرأ ، ومالت خوط بانٍ وفاحت عنبراً ، ورنت غزالا

(١) البقرة آية ١٨ (٢) ورقة ١٤ ، ١٠٣ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٣) المشابهة ص ٥٨ ، ٥٩ ، والتزنية ص ١٨ انظر « استعارة ألفاظ الصم والبكم

(٤) الأنعام : ٣٩

عند القاضي ، ص ٢٤٤

وقيل : يحثرون صما في الآخرة فتسكون الصفة على الحقيقة ^(١) .
وهذان الوجهان مذكوران بعينهما عند القاضي ^(٢) مما يؤكد أن الحاكم
لنفاد منه وتأثر به .

٣ — وقال في قوله تعالى : د اتخذوا أجباصهم ورهبانهم أرباباً من
دون الله والمسيح بن مريم ، ^(٣) قيل : معناه كالآرباب حيث أطاعوهم
كقوله : د حتى إذا جعله ناراً ^(٤) أى كالنار . وقيل : النصارى غلت في
تعظيم علمائهم حتى سجدوا لهم ^(٥) .

وقد قال القاضي ^(٦) في هذه الآية بما لا يخرج عن قول الحاكم مما يعطينا
الثقة بالحكم بأنه متأثر بالقاضى عبد الجبار .

٤ — وقال في قوله تعالى : د أولئك هم الوارثون ، ^(٧) قيل :
معنى : د الوارثون ، الجنة ونعيمها تقول إليهم كما يقول المال
إلى الوارث ، ^(٨) .

وقد ذكر ذلك القاضي ^(٩) سابقاً على الحاكم ، فهو متأثر به .
٥ — وقال في قوله تعالى : د وأزواجه أمهاتهم ، ^(١٠) كأمهاتهم ،
كقوله تعالى : د وجنة عرضها السموات ، أى كالسموات عرضها ، ^(١١)
وقد أفصح عبد الجبار ^(١٢) في هذه الآية ، عن الفرق بين وجود
أداة التشبيه وعدمها وجعل حذف الأداة من الأبلغ . وما قاله الحاكم
اختصار كبير لما قاله عبد الجبار .

(١) ورقة ٦٠ من المخطوط ب ٢٧٦١٨ (٢) المنشأه ص ٢٤٦ ،
(٣) النوبة : ٣١ (٤) السكف : ٩٦ (٥) ورقة ١٢٨ من المخطوط رقم ٤٠١٤٦
(٦) التنزيه ص ١٦٥ (٧) المؤمنون : ١٠ (٨) ورقة ٩٢ من المخطوط
رقم ب ٢٧٦٢٨ (٩) التنزيه ص ٢٧٧ (١٠) الأحزاب : ٦
(١١) ورقة ٩٨ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٢ (١٢) التنزيه : ص ٣٣٣
انظر « صورة التشبيه البليغ عند القاضي » ص ٢٣٠ .

١ - وقال الحاكم في مقام الاستعارة : عند قوله تعالى : د ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ،^(١) وذكر في معنى الختم أربعة أوجه - منها إثنان مذكوران في تفسير القاضي - فقال :

د اختلفوا في معنى الختم د قبل : نكتة سوداء جعلها الله في قلب الكافر علامة للملائكة أنه لا يفلح - عن أبي علي وجماعة - وقيل : بأنها ذم لهم بأنها كالمختوم عليها ، كقوله : صم بكم عمي ، قال الشاعر :
أصم عما ساءه سميع

وقال :

لقد أسمعيت لو ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادي
ومعناه أن الكفر تمكن في قلوبهم فصار كالمختوم عليها ، وصارت أسماعهم لا تصل إليها السمع ، ثم أكد ذلك بقوله . د وعلى أبصارهم غشاوة ، أي صارت بمنزلة من لا يسمع ولا يفهم ولا يبصر ، في معنى قول الأصم ، وأبي مسلم ، وأبي بكر أحمد بن علي ،^(٢) .

صحيح أن هذين الوجهين مذكوران عند القاضي^(٣) ولكن الحاكم أسند كل وجه منهما إلى صاحبه ، فأسند الأول إلى ابن علي وجماعته ، وأسند الثاني إلى الأصم وأبي مسلم وأبي بكر ، وهذا لا يخذلنا عن القول بتأثره بالقاضي عبد الجبار ، فهو إمام مذهب الاعتزال في ذلك الحين ، وتأثر الحاكم به أقرب من تأثره بغيره .

وعلى أية حال فالختم على التوجيه الأول من قبيل الحقيقة ، وعلى

(٢) ورقة ٩ من المخطوط رقم ب ٣٩٠٠

(١) البقرة : ٧

(٣) المشابهة ص ٥١ ، التنزيه ص ١٣ انظر في تأثر الحاكم في الاستعارة د صور

الاستعارة عند القاضي ص ٢٣٧

التوجيه الثاني فهو من قبيل الاستعارة، وقد نهج الحاكم نهج القاضى فى عدم إطلاق الاصطلاح البلاغى وهو الاستعارة — ولكن توجيهه يفهم منه ذلك .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيراً »^(١) قيل : خص الأكل بالذكر وان كان سائر التصرفات كالأكل فى المنع، لأن عادتهم أنهم يقولون فيمن أنفق ماله فى وجوه خير أو شر قد أكل ماله، والمراد سائر وجوه الإلتلاف، ذكره القاضى . « إنما يأكلون فى بطونهم نارا » ذكر فيها ثلاثة أقوال : الأول : أن ذلك يؤدى بهم إلى النار والعقاب ،^(٢) .

فالحاكم يرى أن المراد بالأكل : سائر وجوه الإلتلاف — وهذا التوجيه المراد منه الاستعارة — وقد صرح بأن هذا الوجه ذكره القاضى . وهذه هى أول مرة نواجه الحاكم وهو يذكر القاضى — ويرى الحاكم فى كلمة « النار » أن المراد بها ما يؤدى إليها — وهذا ما يسمى بالمجاز المرسل . وكلا التوجيهين المذكوران عند القاضى^(٣)، وبينهما فى « متشابه » القاضى سطران فقط ، فلماذا أسند الأول إليه، وأهمل الإسناد فى الثانى إليه وبين الرأيين هذا الفاصل الذى لا يحول بين القراءة والأخذ منه ؟، ظنى أن عدم إسناد الرأى هذا وغيره إلى القاضى — ليس لإهمال شأن القاضى ولا للاستئثار بالرأى وقصر الفضل عليه، وإنما كان ذلك عادة جرت وعرف سرى ، واتجاه شاع بين المفسرين ، وكان الرأى ملك لمن يكتب .

٣ — وفى نفس المعنى قال الحاكم فى هذه الآية : « يأبى الذين آمنوا

(١) النساء ١٠

(٢) ورقة ١٢٤ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ .

(٣) المتشابه ص ١٧٨ .

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ^(١) منع من الأكل والمراد به سائر التصرفات ، وإنما خص الأكل ، قيل : لأنه يطلق على وجوه النفقات اسم الأكل . يقولون : أكل ماله بالباطل وإن أنفقه في غير الأكل^(٢) ، ونفس هذا التوجيه قال به القاضى قبل الحاكم^(٣) .

٤ - وقال فى تفسير قوله تعالى : وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا^(٤) ، وجعلنا على قلوبهم أكنة ، أى غطاها . أن يفقهوه ، أى يعلموه ، قيل . كانوا إذا سمعوه أرادوا أن يؤذوه فالتقى الله تعالى عليهم النعاس ليصدّهم عن أذاه - عن أبى على ،^(٥) .

وهذا الوجه مختصر عما قاله القاضى عبد الجبار^(٦) ، فقد فصل فيه وأوضح وأبان أن الله تعالى وصف الشواغل من النوم وغيره بأنه كن على قلوبهم وقر فى آذانهم على جهة التشبيه ... إلخ وهذا ما أوجزه الحاكم ، وقد أسند هذا الوجه إلى أبى على دون القاضى عبد الجبار ، ولحسن ظننا نقول أن كليهما نظر إلى رأى أبى على ، وقد اكتفى الحاكم بإسناد هذا الرأى إلى أبى على لأنه هو الأصل ، وعبد الجبار فرع عنه والأصل يغنى عن ذكر الفرع .

٥ - وقال فى قوله تعالى : دأبّ من كان ميّتاً فأحْيَيْنَاهُ وجعلنا له نوراً يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ...^(٧) يشبه العلم والإيمان بالنور والحياة ، لأنه يهتدى به كما يهتدى بالنور ، وشبه الجهل والكفر بالظلمة ، لأنه يؤدى إلى الحيرة والهلكة^(٨) .

(١) النساء : ٢٩ (٢) ورقة ١٤٤ من المخطوط السابق .

(٣) القنزیه ص ٩٣ . (٤) الأنعام : ٢٥ .

(٥) ورقة ٤٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦١٨ (٦) المتشابهه ص ٢٤١ .

(٧) الأنعام : ١٢٢ (٨) ورقة ١٤٩ من المخطوط السابق .

وفي قول الحاكم بيان لإيهام عبد الجبار في هذه الآية، وقد أحسن الحاكم فهم مراد القاضي فعبّر عما أراد، وأفصح عما أبهم، حيث أن الاستعارة تفهم من كلام عبد الجبار بعد بحث^(١).

٦ — وقال في قوله تعالى: «ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة» حتى عفا^(٢). قيل: السيئة: الضنك. والحسنة: الرخاء. عن ابن عباس. والحسن وقادة ومجاهد، وقال أبو علي: وهو في هذا الموضع توسع ومجاز^(٣).

والحاكم في هذا يحكى كلام عبد الجبار^(٤) من أن الكلام على سبيل المجاز، وحكايته ذلك عن أبي علي لا نتخذنا من أنه لم يتأثر بعبد الجبار أو لم يضع في تقديره كلام القاضي عند اعتزاه التفسير.

٧ — وفي نفس المعنى قال الحاكم في هذه الآية: «وقسم السيئات»^(٥). قيل: اصرف عنهم جزاء السيئات، فسمى الجزاء سيئة توسعاً، كقوله: «وجزاء سيئة سيئة»^(٦).

فقد اتفق الحاكم مع القاضي^(٧) على أن الحقيقة غير مرادة وأن المراد بالسيئة العقاب توسعاً.

٨ — وقال في قوله تعالى: «إن شر الدواب عند الله الصم البكم» الذين لا يـَـقـِـلـُـون^(٨)، ندل الآية على أنه شبه من لا ينتفع بالسمع والكلام بالصم البكم، وأنهم شر الدواب، ووجه الشبه: الكافر لا يهتدى في أمر دينه كالداية^(٩).

(٢) الأعراف: ٩٥

(١) المتشابه من ٢٦١

(٤) المتشابه من ٢٨٨

(٣) ورقة ٧١ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦

(٦) الورقة ١٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٥) غافر: ٩

(٨) الأنعام: ١٢٢

(٧) المتشابه من ٥٩٩

(٩) ورقة ١٥٤ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ :

وقد حكى الحاكم في هذا رأى القاضى^(١) مما يدل على أن المتأخر متأثر
بالمقدم .

٩ - وقال فى قول الله سبحانه : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا
لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ »^(٢) قيل : الإيمان لحياتهم بعد
موتهم ، أى كفرهم ، تقديره : إذا دعاكم إلى الإيمان والطاعات التى هى حياة
النفس ، وقيل : هو القرآن فيه الحياة والنجاة والعصمة فى الدنيا والآخرة .
وقيل : هو الجهاد أى دعاكم إلى إحياء أمركم وإعزاز دينكم لجهاد
عدوكم^(٣) .

والقاضى^(٤) رأى فى الآية رأيين رواهما عن أبى على ، وهو أن المراد :
إما الجهاد أو الثواب وكلام الحاكم على الرغم من الخلاف اللفظى لا يدفع
دعوى التأثر وأن تفسير عبد الجبار كان بين يديه .

١٠ - وقال فى قوله تعالى : « وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ
الصَّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ » ، ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدى العمى ولو
كانوا لا يبصرون^(٥) ، ومن الكفار من يسمعون إليك يعنى إلى كلامك
ودعائك ، وإلى القرآن إذا تلوته عليهم استماع من لا يعى ولا يفهم ، فهم فى
ذلك كالأصم فى عدم الانتفاع - والمراد بالاستفهام النفي ، أى لا يمكنك
أن تسمع الصم حقائق الأمور .

ومنهم من ينظر إليك ، قيل : ينظرون إلى إعلامك ثم لا يتفكرون
فيها ولا يستدلون بها ، فهم لعدم الانتفاع بما يبصرون كالأعمى الذى
لا يبصر شيئاً ، أفأنت تهدى العمى ؟ أى لا تقدر على ذلك^(٦) .

(٢) الأنفال ٢٤

(١) المشابهة من ٣٢٠ والتزييه من ١٥٩

(٣) ورقة ١٥٥ من المخطوط السابق .

(٤) المشابهة من ٣٢٢ ، التزييه من ١٥٩

(٥) يونس : ٤٢

(٦) ورقة ٣٠٨ من المخطوط السابق .

وقد جرى الحاكّم في تلك الآية على ما جرى عليه القاضي عبد الجبار^(١) من أن المراد بها ليس الحقيقة، وإنما المراد بها التشبيه — والتشبيه أصل للاستعارة — وقد نص على أن المراد بالاستفهام النفي — وهذا مما يؤكد أن عبد الجبار عندما قال أن المراد بالاستفهام التقرير كان غير ذاكر.

١١ — وقال في قوله تعالى: «وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعاً»^(٢) أى يشغل عنهم الاستماع لكتاب الله تعالى والإيمان به، وهذا أيضاً مبالغة في الوصف لأنهم لما تناهوا في القعود عن استماع القرآن، وصفوا بأنهم كالصم لا يسمعون، كقولهم: فلان لا يستطيع أن ينظر إلى أو يسمع كلامي — عن الأصم وأبي علي^(٣).

وقد ذكر القاضي نفس المعنى^(٤) وجرى هذا المجرى في تفسير الآية، وروايته عن الأصم وأبي علي لا يعنى عدم التأثر بالقاضى أو الأخذ عنه.

١٢ — وقال في قوله تعالى في نفس المعنى: «إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء»^(٥)، «إنك لا تسمع الموتى، يعنى الكفار، شبههم بالموتى لقلة انتفاعهم بحياتهم، كقوله: «وأمّن كان ميتاً»^(٦)، «ولا تسمع الصم، شبههم بالأصم حيث لم يسمعوا ما ينتفعون به من الحق»^(٧).

وهذا ما كرره القاضي^(٨) في عدة آيات، وقصد نفس القصد من أن المراد التشبيه وليس على الحقيقة، فالحاكم قصد ما قصده عبد الجبار.

١٣ — وفي نفس المعنى قال عند قول الله تعالى: «وما أنت بمسمع من

(٢) الكهف: ١٠٠، ٣٠١

(١) المشابه من ٣٦٤

(٤) المشابه من ٤٧٩

(٣) ورقة ٤٧ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨

(٦) الأنعام: ١٢٢

(٥) النمل: ٨٠

(٧) ورقة ٣٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ (٨) المشابه من ٥٨، ١١٥، ١١٦، ٤٢٠

في القبور،^(١) وهم الأموات ، شبههم بالأموات من حيث لا ينتفعون بما يسمعون ويبصرون،^(٢) .

وقد كان الحاكم أوضح من القاضي في الإفصاح عن المراد ، فقد حكم القاضي^(٣) في هذه الآية بأن المراد المبالغة في ذمهم وإعراضهم عن النظر والاستدلال . ولم يبين طريق المبالغة . ولكن الحاكم بين طريق المبالغة وجعلها في هذا التشبيه المبني عليه تلك الاستعارة .

١٤ -- وقال عند قوله تعالى : « سنفرغ لكم أيها الثقلان »،^(٤) قال في اللغة : الفراغ في اللغة على وجهين : أحدهما الفراغ من شغل ، والثاني : القصد إلى شيء . والفراغ له : هو التوفر عليه ، والفراغ والشغل لا تجوز حقيقة على الله تعالى ، لأن ذلك من صفات الأجسام . . . فهي في صفة الله توسع بمعنى القصد أو التهديد ، ثم قال : ذكر الوعيد وأحوال يوم القيامة بعد ذكر الغناء والإعادة ، فقال سبحانه : « سنفرغ لكم » قيل هو تهديد ، كقول القائل : لأفرغن لك ، وما به شغل — عن ابن عباس والضحاك وأبي علي — وقيل : سنقصدكم بعد الترك والإمهال^(٥) .

وقد صرف الحاكم كله «سنفرغ» ، عن حقيقة ، وأراد منها القصد على سبيل التهديد والوعيد من الله سبحانه على سبيل التوسع ، لأن الفراغ الحقيقي لا يجوز على الله — تعالى الله عن ذلك — وقد قال نفس المقالة قبله القاضي عبد الجبار^(٦) في نفس الآية ، وذلك ما يقع في النفس أن الحاكم واضع تحت نظره آراء القاضي عبد الجبار وأفاد منها .

(٢) ورقة ١٤٢ من المخطوط السابق

(٤) الرحمن : ٣١

(١) فاطر : ٢٢

(٣) المشابهة ص ٥٧٢

(٥) ورقة ٨٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

(٦) المشابهة ص ٦٣٨ ، التنزيه ص ٤١٠ .

- ١٥ — وقال في قوله تعالى: «الذى أنقض ظهرك»^(١) قيل: أزلنا عنك همومك التى ثقلت عليك من أذى الكفار ، بأن نصرناك عليهم ، فشبه الهموم بالحن — والعرب تجعل الهم ثقلا — وهو أحسن ما قيل فيه .
- ومنى قيل : إذا كانت ذنوب الأنبياء صفارا فلماذا وصفت بهذه المبالغة : قلنا لشدة اهتمامهم بها وتحسرهم على وقوعها مع ندمهم عليها^(٢) .
- فالخاتم يميل إلى أن فى «الوزر» استعارة بأن شبه الهموم أو المشقة التى يحمدها من أذى الكفار بالوزر الذى ينقض الظهر ، وهذا نفسه ما قصده القاضى عبد الجبار^(٣) إلا أن تقدير الخاتم للشبه المحذوف أقرب إلى القبول .
- ١ — وقال الخاتم فيما سمي بالمجاز المرسل : عند قوله تعالى : «د أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما»^(٤) يعنى ألم يروا إلى إنعام الله عليهم بما خلق لهم مما عملت أيدينا — أى خلقناه نحن من غير أن نكلها إلى أحد كان — فهو بمنزلة ما يفعله العباد بأيديهم ، ولا يجوز حمله على الجارحة ، لأنه ليس بجسم ولأن الظاهر أن له أيدي وهذا لا قائل به^(٥) .
- وما قاله الخاتم ، قاله عبد الجبار^(٦) قبله فى صرف الكلام عن حقيقة ، وأن الأيدي ليست مرادة على ما قلنا وأنه من المجاز المرسل .
- ٢ — وقال فى قوله تعالى : «وجوه يومئذ خاشعة»^(٧) قيل : أرباب الوجوه كقولهم : جاءنى وجوه القوم ، أى سادتهم ،^(٨) ونفس هذا الاتجاه اتجه إليه القاضى قبل الخاتم^(٩) على أن المراد بالوجه نفس الذات .
- ٣ — وقال فى قول الله تعالى : «د إلى سقيم»^(١٠) عدة وجوه وقال فى

(١) الانشراح : ٢ ، ٣ (٢) ورقة ١٥٠ من المخطوط السابق (٣) المتشابه ص ٦٩٤

(٤) يس : ٧١ (٥) ورقة ١٥٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٩٧ (٦) المتشابه

ص ٥٧٩ ، انظر « صور المجاز المرسل عن القاضى » ص ٣٣ (٧) الفاشية ٢ (٨) ورقة

١٤٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (٩) التنزيه ص ٤٦١ (١٠) الصافات . ٨٩

الثالث منها ، وقيل : ساسقم ، كقوله : إنك ميت ، (١) عن الضحاك (٢) ونفس الكلام موجود بنصه عند القاضي عبد الجبار (٣) ، وروايته عن الضحاك لاتنفي تأثره بالقاضى وأخذه عنه .

٤ — وقال فى قوله تعالى : **دولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً** (٤) أى لا يلدوا إلا من يكفر عند بلوغه حد التكليف ، لأن الطفل لا يكون كافراً (٥) ونفس المقالة موجودة عند القاضي عبد الجبار (٦) — وهذا التوجيه هو ماسمى بالمجاز المرسل .

٥ — وقال فى القول الكريم : **دوفى السماء رزقكم** ، (٧) قيل : هو المطر الذى سبب الرزق — عن الضحاك وأبى على — وقيل : أراد بالسماء المطر — أى فى المطر رزقكم ، قال الشاعر :

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً (٨)

وقد ذكر القاضى الرأى الأول فى تفسير الآية (٩)

١ — وفيما عرف د بالمجاز العقلى ، قال الحاكم فى قوله تعالى : **ديضل به كثيراً ويهدى به كثيراً** ، (١٠) ، وإنما أضاف ذلك إليه لأن الضلالة والهداية كانت عند نزوله ، كقوله تعالى : **د فأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم** ، (١١) والآيات لاتزيدهم رجساً ، لكنهم ازدادوا عندها ، فأضيف إليه ، وكقوله تعالى : **د رب لمن أضلن كثيراً من الناس** (١٢) يعنى ضلوا عنده — عن الأصم وأبى مسلم (١٣)

(١) الزمر ٣٠ (٢) ورقة ١٦٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧ (٣) التنزيه ص ٣٥٣
 (٤) نوح : ٢٧ (٥) ورقة ١١٦ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩ (٦) المنشأ به
 ص ٦٦٧ (٧) الذاريات : ٢٢ (٨) الورقة ٦٧ من المخطوط السابق
 (٩) التنزيه ص ٤٠١ (١٠) البقرة : ٢٦ (١١) التوبة : ١٢٥
 (١٢) إبراهيم : ٣٦ (١٣) ورقة ٣٠ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

وقد جمع الحاكم ما فرقه القاضي^(١)، وقال نفس المقالة بما حكمتنا بأن هذا من قبيل ما سمي بالمجاز العقلي، وروايته عن الأصم وأبي مسلم لا ينفي بالقطع تأثره بعبد الجبار .

٢ - وقال أيضاً عند قوله تعالى : ربنا أفرغ علينا صبراً ، وثبت أقدامنا ، وانصرنا على القوم الكافرين ،^(٢) وانصرنا على القوم الكافرين ، أى على جهادهم ، ونصره تعالى يكون بوجهين : بالطاف تقوى قلوب الكافرين ، ورعب يدخل عليهم ، وإخلاف كلمة تؤدى إلى الفشل ؛ الثانى : بإمداد الملائكة كما فعل يوم بدر^(٣) .

وهذا تلخيص ما قاله القاضي عبد الجبار^(٤) فى هذه الآية وأمثالها عما أسند فيه الفعل إلى الله وهو لغيره حقيقة ، فيكون الإسناد فيه مجازاً عقلياً لـ «لافة السببية ..» ، فالتصر لم يفعله تعالى ، إنما أعان عليه وسهله بوهن قلوب الكفار وإنزال الملائكة مثلاً .

٣ - وقال فى قوله تعالى : وأما الذين كفروا فزادتهم رجساً إلى رجسهم ، ... وإنما أضاف ذلك إلى السورة لأنهم كفروا عند نزولها كقوله تعالى : «رب إنهن أضللن كثيراً من الناس» ، وكقولهم : «ما زدتك بموعظى إلا شراً»^(٥)

وقد كان القاضي^(٦) صريحاً فى هذه الآية وأمثالها بأن الإسناد هنا إلى السبب ، فالحاكم تبع فى ذلك عبد الجبار .

٤ - وقال عند قوله تعالى : «هو الذى يسيركم فى البر والبحر»^(٧)

(٢) المتشابه من ٦٥ ، ٦٩ انظر « صور المجاز العقلي عند القاضي » ص ٣٣٧

(٣) البقرة : ٢٥ (٤) الورقة ١٦٥ من المخطوط السابق

(٥) ورقة ٢٨٣ من المخطوط رقم ب ١٤٦

(٦) يونس : ٢٢

(٤) المتشابه من ١٢٨

(٦) المتشابه من ٣٤٧ و ٣٤٨

ومتى قيل : لم أضاف السير إليه ؟ قلنا : لأنه بأمره ومعونته . . فأما السير فهو من فعلهم وليس من فعل الله تعالى ، كما يقول الرجل : سيرت الدابة وسيرت قومي ، (١)

فالحاكم لم يفعل شيئاً بجانب فعل القاضى (٢) فى هذه الآية ، فقد أفاض فى سبب نسبة الفعل إلى الله ونسبته إلى العبد بما شرح به علة المجاز العقلى ، فالحاكم فى هذه المسألة قطرة من بحر ، وغيض من فيض ، والتأثر به واضح والأخذ منه بين .

هـ — وقال فى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » ، (٣) قيل : يبنى الله الجوارح بنية يمكنها من المنطق فتكون هى الناطقة ، وقيل النطق يكون لله تعالى دون الجوارح ، وأضيف إليها توسعاً ، لأنها محل الكلام وهو الأصح (٤) .

وهذان الوجهان سبق أن سجلهما القاضى فى آثاره (٥) ، وجرى على أن الوجه الأول على الحقيقة ، والثانى على طريق المجاز والتوسع ، وهذا ما سجله الحاكم بعده متأثراً به .

٦ — وقال فى قوله تعالى : « أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيها فيكون طيراً بإذن الله » ، وأبرىء الأكمة والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله ، (٦) .

و أحيى الموتى ، وكل ولد توسع وبجاز لأن الإبراء والإحياء فعل الله — لأن حقيقة الكلام : أدعوا الله بإحياء الموتى فيحييهم ويحيون

(١) ورقة ٢٩٩ من المخطوط السابق (٢) المتشابه من ٣٥٨ و ٣٥٩

(٣) النور : ٢٤ (٤) الورقة ١٤٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٦

(٥) المتشابه من ٥٣٥ والآخر من ٢٨٦ (٦) آل عمران : ٤٩

بأمره ، وأدعو الله بالبراء فيبرئهم^(١) ، وقال نفس المعنى القاضي عبد الجبار
في تلك الآية (٢) .

٧ — وقال في قوله تعالى د ألم ترَ أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين
تؤزَّهُمُ أزا ، (٣) قيل : أراد خليتنا بينهم وبين الشياطين إذا وسوس
إليهم ودعاهم إلى الضلال . قال أبو علي . وقيل : مجاز وتوسع . . كما يقال
لمن خلى بين الكلب وبين غيره أرسل كلبه عليه ، (٤) ، وهذا ما قاله
القاضي أيضا (٥) .

٨ — وقال في قوله تعالى : د وأنه هو أضحكك وأبكي ، (٦) ، قيل :
فعل سبب الضحك والبكاء ، يقال : أضحكني فلان ، وأبكاني — عن عطاء .
والأصم ؛ وأبى علي — فأضحك بمعنى أعطى من اللذات والمرات ،
وأبكي بالمصائب والأحزان ، (٧) .

وقد رأى القاضي (٨) أن إسناد الضحك والبكاء إلى الله سبحانه إنما كان
لأنه فعل أسبابه ، وتبعه الحاكم في ذلك .

١ — وفي مقام د التمثيل ، قال الحاكم في قوله تعالى : د وأشربوا في
قلوبهم العِجْلَ بكفرهم ، (٩) قيل : حب العجل — عن قتادة وأكثر أهل
العلم ، فأما معنى — وأشربوا — قيل أدخل قلوبهم حبه كاشراب اللون
لشدة الملازمة — ويقال : من أشرب ذلك قلوبهم ؟ قلنا : لم يرد أن غيرهم
فعل بهم ، ولكن لفرط ولوعهم به في الفهم لعبادته ، أشربوا في قلوبهم

(١) ورقة ٣٠ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ (٢) التنزيه ص ٦٦

(٣) مريم : ٨٣ (٤) ورقة ٨٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٨

(٥) المشابه ص ٤٨٦ (٦) النجم ٤٣

(٧) ورقة ٧٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (٨) المشابه ص ٦٣٣

(٩) البقرة : ٩٣

حبه ، وألزموا ذكره ومحبته ، فقد ذكر على ما لم يسم فاعله ، كما يقال : فلان معجب بنفسه ، (١) .

وبالنظرة الأولى إلى ما ذكره القاضى (٢) فى تحليله لتلك الآية والمقارنة بينهما نجد أنهما سواء مما يدل على أن الحاكم مستفيد من القاضى ناقل عنه .

٢ — وقال فى تفسير قوله تعالى : د بديعُ السمواتِ والأرضِ وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، (٣) فإنما يقول له كن فيكون : اختلفوا فى معناه على وجوه : الأول وهو أصحها وأوضحها أنه بمنزلة التمثيل ، وحقبة معناه : أن منزلة الفعل فى تسهيله عليه بمنزلة أن يقال كن فيكون ، ولهذا نظائر كثيرة فن ذلك قولهم . . قال تعالى : د قالتا

أتينا طائعين ، قال الشاعر :

امتلاً الخوضُ وقال قطيبي سَيْلاً رويداً قد ملأتُ بطي
وقال الشاعر :

قالت له العينان سمعاً وطاعةً وَحَدَرْنَا كالدُّرِّ لما يُثَقَّب
وهو قول أبى على وأبى هاشم وجماعته من المفسرين ، (٤) .

وقد ذكر هذا الوجه القاضى (٥) ولم يستنده لأحد من السابقين ، ولعله أيضاً ناقل من أبى على وأبى هاشم .

٣ — وقال نفس المقالة فى قوله تعالى : « فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » ، (٦) أى إذا أراد كون شيء بخلقهِ فإنما يقول له : كن فيكون قيل : أنه على جهة المثل ، لا أن هناك قول ، يعنى ما يشاء من فعل يفعله من

(١) ورقة ٥٧ ، ٥٨ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ (٢) المتشابه من ٩٨ ، ٩٩

انظر « صورة التمثيل عند القاضى » ص ٣١٠ (٣) البقرة : ١١٧

(٤) ورقة ٧١ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠

(٥) المتشابه من ١١٩ ، انظر ص ٣٠٠ (٦) غافر ٦٨

غير معالجة ومعاناة قل أم كثر، فهو بمنزلة قول القائل : كن فيكون ،^(١) .
وهذا نفس ما قاله القاضي عبد الجبار في آية البقرة السابقة .

٤ — وقال أيضا في تفسير قول الله الكريم : د فلما عتوا عما نهوا
عنه قلنا لهم كونوا قردةً خاسئين ،^(٢) أى جعلناهم قردة ، وإنما ذكر
د كن ، ليدل على أنه لا يمتنع عليه شيء ، وأنه حولهم قردة أسرع من قوله :
كن ، من غير تعب ولا نصب ، لأن العبد لا يقدر على تغيير الصورة فلا بد
أن يكون معناه ما ذكرنا ، ود كن ، تنبيه — وهذا قول شيخنا أبي على
وأبي هاشم^(٣) .

وهذا ما ذكره القاضي^(٤) عن هذه الآية وما مالمها مستشهدا بالشواهد
واستتمالات العرب ، مما يدل على تأثيره بالقاضي عبد الجبار ، وذكره
لأبي هاشم وأبي على ، على أنهما أصحاب الرأي والتوجيه لا يلغى أفضلية
القاضي في هذا الشأن ولا يمحى تأثيره .

ه — وقال الحاكم في قوله تعالى : د يوم ترونها تذهل كل مُرضعة
عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سُكارى ومما هُم
بُسُكارى ،^(٥) قيل : تذهل المرضعة عن ولدها بغير فطام ، وتضع الحامل
مافي بطنها بغير تمام ، وخص المرضعة لأنها أشفق على ولدها . وقيل :
هذا مثل . لو كانت هناك مرضعة وحامل لكان حالهما هكذا من هول ذلك
اليوم — أما حملة على أن يكون في الدنيا فيصح حملة على حقيقته ، وأما حملة
على يوم القيامة فلا بد أن تحمله على أنه قال ذلك على طريق المثل .

وترى الناس سُكارى — ترى أيها السامع — ومتى قبل : لم لم يقل

(٢) الأعراف : ١٦٦

(١) ورقة ٢٩ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧

(٣) ورقة ١١٣ من المخطوط رقم ٤٠١٤٦

(٥) الحج ٢

(٤) المتشابه ص ٣٠١ انظر ص ٣٠٣

تروُن ؟ قلنا : لأنه ذكر على سبيل التشبيه لا على التحقيق ، إذ لا سُكْر
ثم . وقيل معناه كأنهم سكارى من شدة الاضطراب والأهوال ، وليسوا
بسكارى فى الحقيقة ، وقيل تراهم سكارى من الفزع وما هم بسكارى
من الخمر . . . (١) .

وقد ذكر القاضى (٢) هذه الوجوه كلها ، فحكم على الجزء الأول من
الآية بأنه يجوز أن يكون من قبيل المثل ، ويجوز أن يكون من قبيل الحقيقة ،
والجزء الآخر من الآية جرى فيه على أن الكلام على التشبيه أو الحذف .
كما يدل على أن الحاكم متأثر بالقاضى عبد الجبار .

٦ — وقال عند قول تعالى : « إنا جعلنا فى أعناقهم أغلالا » فهى إلى
الأذقان فهم مغمحون ، (٣) اختلفوا فى معنى الآية ، وذكر فى الوجه
الثانى : قيل : المراد به المثل لا حقيقة الغل ، والمعنى : أن هؤلاء الذين أخبر
الله عنهم أنهم لا يؤمنون . . . بمنزلة من فى عنقه غل يمنعه عن الإيمان ،
وهو مغمح إلى أذنه ، فشبههم بمن فى عنقه غل يمنعه التصرف . . فلما شبههم
به من هذا الوجه أجرى عليهم هذه الصفات توسعا ، كما يقال : فلان حمار
يشبه به لقلة فهمه ، وقد جاء مثله فى كلام العرب . . وهذا قول أبى على (٤) .

وقد جرى القاضى على أن المقصود من الآية التمثيل والتشبيه (٥) كما نهج
بعده الحاكم ، إلا أن الحاكم قد أسند هذا إلى أبى على — وكما قلنا سابقا هذا
لا يخدمنا ولا يبعدنا عن أنه متأثر بالقاضى ، إلا أنه يهمل اسمه قصدا
لتكون روايته عن أبى على عظيمهم فى زمانهم ليكتسب منه ولمؤلفاته
صفة البقاء والدوام والشهرة والذیوع .

(١) ورقة ٥٤ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٦ (٢) التنزيه ص ٢٦٩ انظر ص ٣٠٩

(٣) بسن : ٩ (٤) ورقة ١٤٨ من المخطوط انظر ص ٣٠٧ رقم ب ٢٧٦٢٧

(٥) انتشابه ص ٥٧٤ التنزيه ص ٣٠٧ .

٧ - وقال عند قول الله الكريم : دُثِمَ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض أئتيا طوعاً أو كرها ، قالتا أتينا طائعين ، (١) أراد به كونهما كما أراد ، فكان من غير تعذر وامتناع ، ولم يكن هناك خطاب منه لهما ولا جواب منهما ، لأنهما كانا معدومين أو جمادين ، ومثل ذلك كثير في كلام العرب ، نقول الحكيم : د سل الأرض من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وأينع ثمارك ، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً — ولم يرد حقيقة السؤال . قال الشاعر :

امتلاً الحوضُ وقال قطنى سيلاً رويداً قد ملأتُ بطنى
وقال تعالى : د ويوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد ، (٢)
وقال الشاعر :

فقال العينان سيماً وطاعة وحدرتا كالذر لما يشقب
وقال آخر :

شكا إلى جملى طول السرى صبراً جميلاً فكلانا مبتلى
وقال آخر :

ألا أنعم صباحاً أيها الرسم وانطق وحدث حديث الجن واصدق
وقال آخر :

سل الربع إن يمت أم سالم وهل عادة الربع أن يتسكلم
وأمثال ذلك كثير في أمثال العرب — وإنما قيل ذلك لأنه أبلغ في الإفهام والتعظيم ، وأفصح في اللفظ ، وأحسن في التنظيم (٣) .
وما ذكره الخاكم سبقه به عبد الجبار ، فقد كرر هذا الوجه (٤) في عدة

(١) فصلت ١١ (٢) ق ٣٠ (٣) وزقة ٢٥ من المخطوط رقم ٢٧٦٢٩

(٤) التنزيه من ٣٧٠ ، المشابهة من ١١٦٠ المقتنى من ٧ ، ١٦٦ انظر من ٣٠١

وهذا التوجيه نفسه ما وقف عنده القاضي^(١) وقرر بأن المراد باللام هي العاقبة — وسمى هذا الأسلوب المتأخرون بالاستعارة التبعية الجارية في الحرف .

وقد روى هذا عن الأصم وأغفل جانب للقاضي، ولعل تأثره بللقاضي وتزديده آراءه كان مشهوراً لا يحتاج إلى تعريف .

٢ — وما قال عند قوله تعالى : د وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها،^(٢).. ليمكروا فيها ، قيل : هي لام العاقبة ، وتسمى لام الصيرورة، عن الزجاج — كقوله تعالى : د فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً .

وقال الشاعر :

وأم سمالك فلا تجزعي فليمت ما تلد الولدة
تقديره مكناهم وجعلناهم كبراء فكان عاقبة ذلك إن مكروا وأجرموا^(٣)
وهذا أيضاً ذكره القاضي في نفس الآية^(٤) ويستشهد بنفس الاستشهاد ولم يسند هذا الرأي لأحد كما أسنده في الآية السابقة ، وذلك بما يؤيد أنه نظر في هذا إلى القاضي عبد الجبار .

٣ — وقال عند قوله تعالى : د ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس،^(٥) قال : لجهنم : لام العاقبة ، وتقديره : ذرأنا كثيراً من الجن والإنس للثواب والرحمة فعضوا أمر الله، فكان طاعتهم الدخول في جهنم .
ولام العاقبة ذكرها جماعة من أهل اللغة كالأخفش وقطرب والزجاج

(١) المشابه من ١٧٤، الفقيه من ٨٢، انظر «صور الاستعارة في الحرف عند القاضي» ص ٢٩١

(٢) الأنعام : ١٢٣ (٣) ورقة ١٥٠، ١٥١ من المخطوط رقم ب ٢٧٦١٨

(٥) الأعراف : ١٧٩

(٤) المشابه من ٢٦١ انظر ص ٢٩٢

والمبرد ، وحكوا ذلك عن العرب ، وقالوا : لما كانت عاقبة أمرهم العذاب صاروا كأنهم خلقوا للعذاب ، وقد قال تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ، وإنما التقطوه ، قالوا : قسرة بين لي ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً ، قال الشاعر :

أموالنا لذوى الميراث نجتمعها ودورنا لخراب الدهر نبنينا
وقال آخر :

ألا كل مولود فـللموت يولد

وقال آخر .

وللموت تغذوا الوالدات سخاها كما لخراب الدهر نبنى المساكن
وأشـد أبو علي :

وأم سـماك فلا تجزعى فـللموت ما تـلد والدة
فأقسم لو قتلوا مالكا لـكنت لهم حية راصدة
وأشـد أبو مسلم :

فكل والدة للموت ما تـلد

وأشـد علي بن عيسى :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم تصيرون إلى ذهاب
وقال : ولا يجوز أن يحمل على أنه خلقهم للنار ، لأن ذلك قبيح ، تعالى الله عنه ، ولأنه لم يسبق منهم عمل استوجبوا ذلك ، لأنه إذا خاقهم النار وخلق فيهم الكفر فامعنى الأمر والنهى والبعثة ، وقد قال تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (١) .

والحاكم قد أكثر من الاستشهاد بكلام العرب والنقل عن الموثوق بهم

ليُثبت أن اللام لام العاقبة ، أما عبد الجبار^(١) فقد استشهد بمعظم تلك الشواهد ، ولا نجد فارقا بين ما قاله إلخا كم وبين ما قاله عبد الجبار في أن اللام لام العاقبة ، اللهم إلا أن إلخا كم في هذه الآية حشد حشداً من الشواهد العربية ، وأقوال سابقيه من العلماء أمثال : قطرب والزجاج والمبرد والآخرين وأبو علي وأبو مسلم وعلي بن عيسى ، فلماذا لم يذكر القاضي عبد الجبار وهو أقربهم إلى عصره ، وهو ما هو حجة في المنهج ومرجع في التأويل ؟ . هل كانت بينهما جفوة ؟ لم تكن هناك جفوة ، لأنه ذكره وإن كان على قلة ، وأسند إليه بعض الوجوه على جهة الندرة .

الحق أنه شيء يحير ، ولكنه كما قلنا سابقاً ، أنه كان يسند الرأي إلى الأصل في الباب حرصاً على رواج مؤلفاته ويترك معاصره في الزمن . وكما يقولون : زامر إلخا لا يطرب .

٤ - وقال في قوله تعالى : د وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملاه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ، ربنا ليضلوا عن سبيلك ،^(٢) ذكر شيخنا أبو علي فيه ثلاثة أوجه :

أولها : أن اللام لام العاقبة ، وهو ما يؤول إليه الأمر ، كقوله تعالى : د فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ، وكقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب .

وقال آخر :

وأم سمالك فلا تجزعي فـللموت ما تـله الوالدة
فلما كان المعلوم من حالهم أنهم يضلون ، وإن كان تعالى أتاها الزينة لكي يطيعوا صاروا كأنهم أتاها ذلك ليضلوا ، وتقدير الكلام : ربنا إنك

(١) المشابه من ٣٠٥ ، ١٧٤ ، ٢٦١ ، التنزيه ص ٨٣ ، شرح الأصول الخمسة ص ٦٥

(٢) يونس : ٨٨ .

آتيهم الأموال والزينة فكان عاقبة ذلك أنهم ضلوا ، وهو قول الأخفش وقطرب .

الثاني : لثلا يضلوا عن سبيلك ، خذف د لا ، ^(١) كقوله تعالى : د بين الله لكم أن تضلوا ^(٢) أى لثلا تضلوا ، وكقوله تعالى : د بلى شهدنا أن تقولوا ، ^(٣) .

الثالث : قال ذلك على وجه الاستفهام ؛ والمراد الإنكار أن يكون أتاهم الأموال ليسكفروا ، قال الشاعر : بسبع رمين الجمر أم بثمان ؟ والمراد تحقيق الإنكار ، أى لم تؤتهم لذلك ، ^(٤) .

وما قاله الحاكم وما رواه عن شيخه أبى على هو نفسه ما قاله القاضى عبد الجبار ^(٥) ، ويرويه أيضاً عن شيخه ، فسكلاهما ناقل من أبى على ومستفيد منه والعجيب من الحاكم أنه يروى الوجه والرأى عن أبى على وهو نفسه للقاضى ، فلماذا لا يروى عنهما ، أو يذكر القاضى بما يفيد أنه اطلع على آرائه وتصفح آثاره ؟

ه — وقال فى قوله تعالى : د وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا... وليقول الذين فى قلوبهم مرض... ^(٦) قيل : اللام لام العاقبة يعنى إذا سمعوا ، قالوا هذا وغرضهم التكذيب ^(٧) . وهذا ما فعله القاضى ^(٨) وجعل اللام للعاقبة .

وفى مبحث ، الكناية ، قال فى تفسير قوله تعالى : يوم يكشف عن

(٢) النساء : ١٧٦

(٤) ورقة ٣٢٤ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦

(٦) المذير : ٣١

(٨) التنزيل : ٤٤٠

(١) المحذوف (أن ، لا)

(٣) الأعراف : ١٧٢

(٥) المنتابه ص ٣٦٧ انظر ص ٢٩٤

(٧) ورقة ١٢٢ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩

ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون^(١) قال في اللغة : الساق : عضو معروف للحيوان ، سمى ساقاً لقيام البدن عليه ، ومنه ساق الشجرة ، ويستعمل كشف الساق في الأمور الشديدة ، فيقال : قامت الحرب على ساق ، وكشف الأمر عن ساق ، وإنما يريدون شدتها ، قال الشاعر :

كشفت لهم عن ساقها وبدا من الشر الصراح
وقال آخر :

قد شمرت عن ساقها فشدوا وجدت الحربُ بكم فجذوا
واختلفوا في تشبيه ذلك بكشف الساق ، فالأكثر أن معناه أنه اشتد الأمر كما يشتد ما يحتاج إلى كشف الساق ، ثم كثر في كلامهم حتى صار كالمثل . ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ، قيل هذا في الآخرة يؤمرون بالسجود تقريباً فلا يمكنهم^(٢) .

وقد ذهب الحاكم مذهب القاضي^(٣) في ذلك فقد جعل الكلام ليس على حقيقته بل خرج عنها إلى ما عرف بالكناية ، وأن تلك عادة العرب ومعروفة عندهم ، كما رأى الغرض من دعوتهم إلى السجود التبسكيت والتقريع على تقصيرهم .. قال القاضي كل ذلك كما قاله الحاكم ، أفلا يكون متأثراً به ومتبعاً خطاه ؟

وقال في قوله تعالى : وكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً^(٤) ... وصف اليوم فقال سبحانه : يوماً يجعل الولدان : أى الصبيان شيباً لشدة . وقيل إنما هو على طريق المثل يقول العرب : حدث أمر يشيب فيه الصغير ، وهو الوجه ،^(٥) .

(١) ن : ٤٢ (٢) ورقة ١١٠ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩
(٣) المشابه ص ٦٦٣ ، التنزيه ص ٤٣١ « انظر صور الكناية عند القاضي » ص ٢٨١
(٤) الزم : ١٧ (٥) ورقة ١٢٠ من المخطوط السابق

وقال نفس المقالة ، القاضى عبد الجبار^(١) فقال : إن المراد ما يحصل فى ذلك اليوم من الأهوال ، ف ضرب له هذا المثل .

وفى مباحث د علم البديع ، :

فقال فى مقام د التورية ، فى تفسير قوله تعالى : د إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ،^(٢) — قال فى اللغة : الاستواء : الاستقرار ، ومنه استوى على الجودى ، والاستواء : القصد ، ومنه ثم استوى إلى السماء ، وكل من فرغ من أمر وقصد لغيره فقد استوى له وإليه ؛ وقال ابن عرفة : الاستواء من الله الإقبال على الشيء والقصد له . وقال الفراء : تقول العرب : استوى إلى يخاصمنى أى أقبل على ، والاستواء : الاستيلاء ، قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق بغير سيف ودم مـراق
وقال آخر :

فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وكاسر
والاستواء : العلو . قال تعالى : د فاذا استويت أنت ومن معك على
الفلك ،^(٣)

وقال : ثم استوى على العرش : قيل : استولى عليه وقدر فيصرفه كيف شاء — عن أبى على — وقيل : استوى أمره وتديره على العرش — عن الحسن ، وقيل : استولى على ملكه فهو قادر على جميع ما خلق يصرفه كيف شاء ، وقيل : استوى : علا بنا السموات والأرض ، وكلا الوجهين عن أبى مسلم ، وقيل : قصد إلى خلق العرش — عن الفراء وجماعته . فأما ما قاله السكبي ومقاتل : استقر على العرش بغير صحيح لأنه من صفات الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم ، ولا يجوز عليه الجهة والمكان^(٤) .

(٢) الأعراف : ٥٤

(١) المشابه من ٦٦٩ ، التزيه من ٤٣٩

(٤) ووقفة ٤٤ من الخطوط رقم ب ٥٠١٤٦

(٣) المؤمنون : ٢٨

والحاکم فی تفسیره هذا قد استوفی ما قالته کتب اللغة فی « الاستواء »
وبین المعنی المراد ، واستبعد فكرة التجسیم والمکان ، وهذا نفسه ما فعله
القاضی عبد الجبار ^(١) عند تفسیره لآیه البقرة « ثم استوی إلى السماء »
إلا أن الحاکم روى عن كثير من المتقدمین كالفرأ ، وأبی علی ، والکلبی
وأبی مسلم ، وغيرهم ، ولم یرد القاضی من بین من ذکرهم . . وهذا لا یخدعنا
ولا یصرفنا عن القول بأنه لم یتففع بآثاره ، فهذا عما یعد بعيدا عن التصور ،
لأن القاضی أقرب القدماء إلیه فهما ، یجمعهما عصر واحد وینهما حوالی
الستین عاما وهذا أدعی لأن یشکون تأثیره بالقاضی کثیراً .

وقال فی قوله تعالى : « والسماء بذیناها بأید » ^(٢) د قیل : بقوة — عن
ابن عباس ، ^(٣) .

وقد ذکر هذا المعنی القاضی ^(٤) ووجهه نفس الوجهة .

١ — وقال فی مقام « المشاکلة » : عن قوله تعالى : « الله یشترى بهم »
ویمدّهم فی طغیانهم یعمهون ^(٥) ، . . . بین تعالی جواب قولهم : « إنما نحن
مستترئون » فقال تعالی : « الله یشترى بهم » قیل : یجازیهم علی استزائهم ،
والعرب تسمى الجزاء علی الشیء باسم الشیء . ومنه « جزاء سیئة سیئة
مثلها » ومنه قول الشاعر :

ألا لا یجهلن أحدٌ علینا فنجهل فوق جهل الجاهلینا
وإنما جاز ذلك ، لأن حکم الجزاء أن یشکون علی المساواة ^(٦)
وهذا الوجه نفسه هو ما ذکره القاضی ^(٧) فی نفس الآیه .

(١) المشابه من ٧٢ - ٧٥ انظر « ألوان البدیع » - التوریه - من ٤٠٤ ، ٤٠٦

(٢) الذاریات ٤٧ (٣) الورقة ٦٨ من المخطوط رقم ب ٣٧٦٢٩

(٤) التنزیه من ٤٠٢ (٥) البقرة ١٥

(٦) ورقة ١٣ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ (٧) المشابه من ٥٦

التنزیه من ١٥ ، « انظر ألوان البدیع » - المشاکلة - من ٣٩٦

٢ — وقال أيضا في قوله تعالى : د فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
يمثل ما اعتدى عليكم ، ^(١) فاعتدوا عليه ، أى جازوه ، والثانى : ليس
باعتداء ، وإنما يأتى به على مزاجه الكلام ، قال تعالى : د وجزاء سيئة
سيئة مثله ، ، قال الشاعر .

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

يمثل ما اعتدى عليكم : يعنى مثله فى مقدار الاستحقاق والجنس ، وإن
كان الأول جورا والثانى عدلا ، كمن قتل قتل ، والثانى عدل والأول ظلم
إلا أنه مثله فى الصفة والجنس والمقدار ، ^(٢) .

وهذا الوجه بمنه هو ما قاله عبد الجبار ^(٣) كما قال فى الآية السابقة ،
وقد سمي الحاكم هذا الاتجاه فى التفسير المزاجية ، وقد سبقه إلى إطلاق
هذا الاسم الرماني ، حيث قال فى هذه الآية . د أى جازوه بما يستحق على
طريق العدل إلا أنه استعبر للثانى لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة
فى المقدار ، فجاء على مزاجه الكلام لحسن البيان ، ^(٤) .

٣ — وقال فى قول الله تعالى : د ومكروا ومكر الله والله خير
الماكرين ، ^(٥) اختلفوا فى معنى المكر المضاف إليهم والمضاف إلى الله
تعالى : قيل : مكروا بأن دبروا شرا واحتالوا فى قتل المسيح . لأن عيسى
بعد خروجه من بينهم عاد مع الحوارين إليهم ودعاهم فهموا بقتله واحتالوا .
ومكر الله : ردهم بالجحبة لإلقائه بشبح المسيح على غيره — عن السدى —
وقيل : مكروا بإضمار الكفر . ومكر الله لمجازاتهم بالعقوبة على ذلك

(٢) الورقة ١٢٢ من المخطوط السابق

(١) البقرة . ١٩٤

(٤) التكت . ص ٩٩

(٣) التنبيه ص ١١٩ ، البحث ص ٣٩٧

(٥) آل عمران ٥٤

وسمى جزاء المذكر مكررا على موازنة الكلام ، كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة » ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ، قال الشاعر :

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جبل الجاهليتنا (١)

وهذا الوجه الثاني هو ما ذكره القاضى (٢) مختصرا عند هذه الآية ، وكثيرا ما كان يحيل على الشرح المطول فى آية البقرة « الله يستهزى بهم » ، كل ما شابهها فى هذا الوجه ، وهذا ما أطلق عليه المتأخرون « المشاكلة » ، وقد سمي الحاكم هذا النوع المزاوجة .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم » ، (٣) قيل : عاقبهم على الانصراف والكفر ، وسمى الجزاء على الشيء باسم الشيء ، (٤) .

وهذا فى غاية الإيجاز بالنسبة لما قاله عبد الجبار فى نفس الآية (٥) .

٥ — وقال أيضا فى قوله تعالى : « فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا إنا نسيناكم » ، (٦) إنا نسيناكم : قيل جازيناكم بالنسيان ، فسمى الجزاء عليه ، باسمه ، (٧) .

ونفس المقالة تلك قالها عبد الجبار (٨) فى تلك الآية .

٦ — وقال فى قوله تعالى : « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » ، (٩) أى مالوا عن الحق والاستقامة ، ازاغ الله قلوبهم . قيل : جازاهم على زيغهم بالفرق والعذاب ، فسمى عقوبة الزيغ زيغا — وهذا هو الوجه ، (١٠) ونهج الحاكم فى هذا المنهج منهج القاضى فى نفس الآية (١١) .

(١) ورقة ٣٢ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ (٢) المنهاية ص ١٤٦

(٣) التوبة : ١٢٧ (٤) ورقة ٢٨٥ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ .

(٥) المنهاية ص ٣٥٠ ، التنزيه ص ١٧٣ انظر ص ٢٩٨ (٦) السجدة : ١٤

(٧) ورقة ٩٢ من المخطوط رقم ب ٣٧٦٢٧ (٨) التنزيه ص ٣٣٠ (٩) الصافات : ٥

(١٠) ورقة ٩٦ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ (١١) المنهاية ص ٦٥٢ ، التنزيه ص ٤٧٤

٧ — وقال في قوله تعالى : **لأنهم يكيدون كيداً ، وأكيد كيداً** ،^(١) الكيد : فعل ما يوجب الغيظ . كاده ، يكيد كيداً ، وكأيد مكيدة ، والكيد في صفة تعالى مجاز ، والمراد به : إزال العقوبة بهم من حيث لا يشعرون ، فأطلق الكيد في مقابلة كيدهم كقوله : **د جزاء سيئة سيئة مثلها** ،^(٢) ... وقد جرى القاضى في تفسير الآية نفس المجرى ،^(٣) .

٨ — وقال في قوله تعالى : **د فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه** بما أخلفوا الله ما وعده وبما كانوا يكذبون ،^(٤) فيه قولان : الأول بخلهم بأداء الواجبات وإعراضهم عن أمر الله أعقب نفاقا في قلوبهم .. عن الحسن — يعنى أدى إليها كأنهم حصلوا على النفاق بشيئين بالبخل والإعراض ، كآل يقول لابنه ، أعقبك حجة فلان ترك التعليم — وهذا قول الأصم وأبي على وأبي مسلم .

وقيل . جازاهم وعاقبهم على نفاقهم . وجزاء الشيء قد يسمى باسمه كقوله : **د جزاء سيئة سيئة مثلها** ،^(٥) وكلا هذين الوجهين ذكرهما القاضى^(٦) عبد الجبار بجملا ولم يسندهما إلى غيره ، بينما الحاكم أسند الأول منهما إلى الأصم وأبي على وأبي مسلم ، وذكرهما تفصيلا وترتبا .

وقال الحاكم في مقام المبالغة ، عند قول الله تعالى : **د وهو القاهر فوق عباده**^(٧) وهو القادر والغالب على كل شيء — فوق عباده — أى عال عليهم بالقهر والغلبة — وهى مبالغة فى صفة الله بالقدرة العالية .. لأن الجهات لا تجوز عليه ، لأنه ليس بجسم^(٨) .

(٢) ورقة ١٤٢ من المخطوط السابق

(٤) التوبة ٧٧

(٥) ورقة ٢٥٠ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ (٦) المتشابه من ٤٣١ انظر ص ٤٠٢

(٨) ورقة ٣٦ من المخطوط رقم ب ٢٧١٨

(١) الطارق ١٥ ، ١٢

(٣) القزیه ص ٤٥٨

(٧) الأنعام ١٨

ويوضح الحاكم ما أجمله في تلك الآية بالتوضيح في آية الأنعام الثانية « وهو القاهر فوق عباده »^(١) وهو القاهر ، — أى القادر الغالب ، وقيل : المالك العالى عليهم بالسلطان ، وأصله يرجع إلى أنه قادر على تصرفهم كيف شاء ، لأنه قادر لذاته ، لا يمتنع عليه شيء ، « فوق عباده » ، يعنى فوقهم بالعلو والقدرة والسلطان ، ولم يرد فوقهم فى المكان ، لأنه لا يجوز عليه تعالى ، لأنه ليس بجسم ولا جوهر ، لأن الآية تمدح ، وليس فى كونه فوق الخلق بالمكان بالمدح ، وهذا كما يقال : فلان فوق كل أحد ، ولا يريدون المكان والمراد القدرة والسلطان . ومعناه فى حقيقته : أنه لا يساويه فى كونه قادراً أحد ، ولا يمتنع عليه مقدوره^(٢) ، وهذا المعنى نفسه بسطه القاضى عبد الجبار^(٣) ، ونص على أن المراد به المبالغة فى تلك الصفة بما يدل على تأثر المتأخر بالمتقدم .

وقال فى قوله تعالى : « أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك »^(٤) قيل : أراد المبالغة فى السرعة ، «^(٥) وهذا نفسه قول القاضى فى تلك الآية^(٦) .

وقال فى مقام « ألف والنشر » عند قوله تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى »^(٧) ، ثم حكى من أقوال اليهود وأباطيلهم ، فقال تعالى : « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » وهذا جار على الإيجاز ، وتقديره وقالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصرانياً . عن جماعة من أهل التفسير^(٨) .

(٢) ورقة ٨٣ من المخطوط السابق .

(١) الأنعام ٦١

(٤) النمل ٤٠

(٣) المشابه من ٢٣٨ انظر « ألوان البديع » المبالغة ص ٤٠٩

(٦) الفريه ص ٣٠٢

(٥) ورقة ٢٩ من المخطوط ٢٧٦٢٧

(٨) ورقة ٦٦ من المخطوط ٣٩٩٠٠

(٧) البقرة ١١١

وهذا قد ذكره القاضى (١) وقد سماه المتأخرون « بالف والنشر » وقد أسنده الحاكم إلى جماعة من المفسرين ، ولا شك أن القاضى منهم فهو متأثر به ومعتد بأرائه .

وقال فيما سماه التباعد ، عند قوله تعالى : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط » (٢) قيل : حتى يدخل البعير في ثقب الإبرة ، وهذا مثل في التباعد ، كقول العربى : لا أفعل حتى يشيب الغراب ، ولا يريدون التوقيت والشرط ، ويقولون : حتى يعود القارظ العزى ، قال الشاعر :

إذا شاب الغرابُ أتيتُ أهلى وصار القار كاللبن الحليب (٣)

وما قاله الحاكم في هذه الآية من أن المراد منهما التباعد دون الشرط والتوقيت ، هو نفس ما رآه القاضى (٤) في آيات عديدة ، واستشهد بنفس الشواهد العربية ، مما يؤكد تأثره بالقاضى ونقله عنه .

وقال في قوله تعالى : « إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أول العابدين » (٥) فيه قولان : أولهما من الأنفين من هذا القول .. وقيل : لو كان له ولد لكنت أول من يعبد له ولد — عن السدى وأبى مسلم — وهذا كما يقال : لو ثبت إله غيره لعبده ، ولكن لا إله غيره ، فهذا تحقيق لنفى الولد وتباعد له كقوله : حتى يلج الجمل في سم الخياط ، ... (٦) .

وكلا التوجيهين قالهما القاضى عبد الجبار (٧) ، ونسبة الحاكم القول الثانى إلى السدى وأبى مسلم لا يمنع من تأثره بعبد الجبار .

(١) التنزيه ص ٣٢ « انظر ألوان البديع » الف والنشر ص ٤١٠ .

(٢) الأعراف ٤٠ (٣) ورقة ٣٩ من المخطوط رقم ب ١٤٦ .

(٤) التنزيه ص ١٨٤ ، المتشابه ص ٢٨٧ « ألوان البديع » التباعد ص ٤١٧ .

(٥) الزخرف ٨١ (٦) ورقة ٤٢ ، ٤٣ من المخطوط رقم ب ٢٧٢٩ .

(٧) التنزيه ص ٢٨١ انظر ص ٤٢١ .

الحاكم متأثر :

من هذه النقول الكثيرة والتي زادت على المائة، نجد أن الحاكم الجشمي (ت ٥٤٩٤ هـ) وصاحب كتاب تهذيب التفسير، قد تأثر بأراء القاضي عبد الجبار المدونة في آثاره إلى أبعد مدى، وأنه وجد فيه ثروة ضخمة من آراء المعتزلة، وعضداً قوياً لمعتقداتهم، فتتبع خطاه، وترسم آثاره، فدرسها وحصنها واستخرج زبدتها، وأودعها كتابه (التهذيب)، ولم يغير فيها شيئاً، وإذا كان هناك خلاف في اللفظ فقط، والمعنى يؤول إلى ما اختاره القاضي عبد الجبار.

والحاكم في تفسيره الطويل الذي يقع في ثمانية أجزاء كبار عدداً المفقود منه، وتقع صفحاته في حوالى أثنى ورقة، ومصور في دار الكتب المصرية، وفي كل هذا لم نجد اسم عبد الجبار يتكرر إلا قليلاً ونادراً (١) بالنسبة لحجم الكتاب في حين أنه كان من المتوقع أن يكون دائم النقل عنه كثير الاستشهاد بآرائه وتأويلاته، فما السبب في عدم ذكر القاضي عبد الجبار؟ وما المانع من إسناد الرأى إليه مادام هو القائل به حتى ولو كان معه غيره وشاركه فيه أستاذه وشيخ المذهب أبى على الجبائي مثلاً؟.

كان الحاكم يسند الرأى الموجود بنصه في كتب عبد الجبار لغيره، وكان يتعفف عن ذكر اسم عبد الجبار، وكان يسنده إلى شيخه أبى على وأبى مسلم أيضاً، أقبل من المعقول المؤلف في تفسير كتاب الله تعالى على طريقة واحدة من طرقه، ومنهج خاص كمنهج المعتزلة أن يبدأ في تفسيره هذا البالغ هذا الحجم الضخم من الكبر والسعة حتى يعد أما في تفسير الاعتزال وحجة، ومن الآثار الباقية من أصحاب المنهج وأنتمهم دون أن

(١) ورقة ٧٦، ١٨١ من المخطوط رقم ب ٣٩٩٠٠ ورقة ٥٥، ١١٨، ١٢٤، ١٥٩ من المخطوط رقم ب ٣٨٣٧٧ ورقة ٩٨، ١١٨ من المخطوط رقم ب ٤٠١٤٦ والمرء الوحيدة التي ورد ذكره في البحث البلاغى ورقة ١٢٤.

يقرأ كل ما كتب في موضوع التفسير ، وبخاصة ما حفظته كتب المعتزلة من آراء وتوجيهات ؟

هل من المعقول لمؤلف في تفسير الكتاب الجليل على طريقة التهذيب ، وفي هذه الموسوعة العلمية الضخمة بدون أن يلتقي بزملائه في المذهب ، ونظرائه في العلم ، وأساتذته في التدريس والتعليم ؟

لا بد لمن يتعرض لما تعرض له الحاكم أن يلتقي بهؤلاء وهؤلاء ، ويأخذ عنهم وينقل منهم ، ولا ضير في أن يذكرهم في كتابه ، ولا بأس بأن يعلن عنهم في تأليفه .

ولكن الحاكم ألف هذه الموسوعة العلمية الضخمة وفيها ما فيها مما تضمنته آثار القاضي عبد الجبار وتفصح عنه كتبه ، ولم يذكره الحاكم ، وإن ذكره فلمجرد ذكر الرماد في العيون .

حقاً هو نقل عن كثيرين منهم : الأصم ، والسدي ، وأبي علي ، وأبي هاشم ، والفراء ، والأخفش ، والزجاج ، والحسن ، والضحاك ، وعطاء ، وقتادة ، وقطرب ، وابن عباس ، وغيرهم .

أخذ عن كل هؤلاء ، ونقل عنهم وعن غيرهم .

ألم يمر عليه كتب القاضي عبد الجبار ؟ ألم يسمع بمؤلفاته الشهيرة التي ملأت الآفاق شهرة ؟ ألم يعرف أن للقاضي عبد الجبار يدأ طولى في بقاء المذهب الاعتزالي ، وله الذكر الرائع والصيت الذائع في دولة بني بوية ؟ كلا ثم كلا ، لقد عرف ذلك .

ولقد نقل الحاكم أن القاضي لما فرغ من كتاب «المغنى» بعث به إلى صاحب ، فكتب إليه كتاباً ، نسخهته :

بسم الله الرحمن الرحيم : أتم الله على قاضي القضاة همته ، وأجزل لديه منته ، لقد أتم من كتاب المغنى ذخيرة للموحد ، وشجى للملحد ، وعتاداً

للحق ، وسداداً للباطل ، وأنه لكتاب تفخر به شرعنا على الشرع ،
ونحلتنا على التحل ، وملتنا على الملل ، وأمتنا على الأمم ، وفقه الله حين
نامت الخواطر ، وكلت الأوهام ، وظن الظانون بالله أن العلم قد ضعف ،
وأن شيوخه الأعلون قد شالت نعماتهم ، وخفت بضائعهم ووهى كاهلهم
ودرج أفاضلهم ، ولم يدر أن في سر الغيب من كان آخرأ بالإضافة إليهم
وأنه لأول بالإمامة عليهم .

وورد محمد ولدنا بالنبا العظيم والصراط المستقيم من الجزء الأخير من
كتاب المغنى ، فقلت : بشراى ، هذا زاد المسافر ، وكفاية الحاضر ، وتحفة
المرتاد ، وطفقت أنشد وأقول :

ولو أنشر الشيخان عمرؤ وواصل^١ لقالا لقد جوزيت خيراً وأنعمها
فأتم على قاضى القضاة نعمه ، كما در علينا ديمه . والسلام ، (١) .

نعم عرف ذلك ، ونقل عنه وأفاد منه ، وأخذ ، وتبع خطاه ، وتقنى أثره ،
ومع ذلك لم يذكر اسمه لسر لم يعان عنه ، وإنما نأخذ بالظنية والحدس
والتخمين ، وهو أن القاضى نفسه إنما اعتمد فى تفسيره على تفسير شيخه
أبى على الجبائى ، فحينما ينسب التوجيه إلى أبى على فقد نسبته إلى أصله ومنبعه .
يدل على ذلك — بعد أن افتقدنا تفسير القاضى — ما نجده فى كتابه
« المغنى — إعجاز القرآن ، من النقول عن مقدمة تفسير أبى على ، وفى إحالته
فيه على كتب شيخه فى علوم القرآن منها : كتابه « نقض الدامغ » الذى رد
فيه على ابن الراوندى^(٢) الذى طعن على القرآن بالتناقض . قال القاضى :
« قد تقصى شيخنا أبو على القول فى ذلك فى نقض كتاب « الدامغ » ، وشفى
الصدر — رحمه الله — بما أورده ، وقد نهينا على الأصل فى ذلك ولولا أن

(١) شرح عيون المسائل ج ١ ورقة ٧٦ .

(٢) انظر فى تريفته « معاهد النصيب » من ١٠ و ١٥٥ .

الكلام فيه يطول لذكرنا بعضه ثم قال : ونحن نورد اليسير مما أورده ابن
الراوندى ، وادعى به المناقضة ليعرف به سخفه فيما ادعاه ، وتمرده وتجرؤه
فالقليل من الأمور يدل على الكثير ، ونحيل فى الباقى على ما نقض به شيخنا
أبو على — رضى الله عنه — كلامه ... (١) .

هذا إلى جانب نقول القاضى الكثيرة عن تفسير شيخه أبى على ، وأبى
هاشم ، وأبى مسلم فى المتشابه .

وعلى الرغم من ذلك نستطيع أن نرجح أن الحاكم ما كان يريد أن ينقل عن
عبد الجبار مباشرة ، بل كان يفضل أن تكون صلته المباشرة فى النقل عن
أبى على وأبى هاشم وأبى مسلم لغرض فطرت عليه النفوس ، وطبعت عليه
من حبها لنفسها ، وتفضيلها على غيرها . والميل إلى الظهور ، والرغبة
فى المنافسة .

فالرأى يكون لعبد الجبار ، وقد يكون غالباً لأبى على ، وأبى هاشم مثلاً
لأنهم أساس المنهج ، ويفضل أن ينسب لهؤلاء دونه ، لأن شهرتهم بلغت
العنان ، فهو يتعلق بهم حتى يصل إلى رتبهم ويبلغ مبلغهم ، أما عبد الجبار
فهو معاصر له ، فكان يتعفف أن ينسب توجيهها له ، أو يقف عندما وقف
عليه ناسباً له الرأى والتوجيه ، وكان لسان حاله يقول : وزامر الحى
لا يطرب .

ولا عجب فى ذلك فقد فعل ذلك الجاحظ (٢) ، وهو ما هو فى الفضل
والشهرة ، فقد كان فى مبدأ حياته يكتب الرسائل وينسبها لسهل بن هارون
حتى تذيب وتشيع ، وتملأ البقاع وتعم الأصقاع ، حتى بلغ من الشهرة هذا
المبلغ ، ووصل إلى المجد والعظمة عن طريق هذا السلم .

(١) المقتنى ص ١٦ ، ٣٠ ، ١٥٨ ، ٣٩٧

(٢) الجاحظ - د - محمد خفاجى ص ٦١ ، ٦٢

على أن هناك آراء اشتهرت وموجودة في آثار الجاحظ، ومعروف أنه توفي سنة ٢٥٥ هـ وتعرض لها أبو عبيدة، ولكن الحاكم ينسبها إلى ما هو مغرم بهم، ومحب لهم، وهو أبو مسلم وأبو علي. فقد قال في قوله تعالى: «ظلمها كأنه رؤوس الشياطين»، قيل: كيف شبه برؤوس الشياطين ولم يروا ذلك؟ فيه أقوال.

أولها: أن قبح منظرها متصور في النفس، يقال في الشيء القبيح غاية القبح كأنه شيطان، وكان به رأس شيطان، عن ابن عباس، ومحمد بن كعب القرظي — قد يشبه بما لم ير إذا تصوروا ذلك المعنى في النفس. قال امرؤ القيس:

أَيَقْتَلَنِي وَالْمَشْرَفُ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونُهُ زَرْقُ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالِ؟

فشبه النصال بأنياب الأغوال، ولم تر.

ثانيها: قيل أنه شبه برأس حية تسمى شيطاناً عند العرب كريمة المنظر.

قل الرازي:

كَمَلْ شَيْطَانَهُ الْخَطَاةُ أَعْرِفْ — أَيْ لَهُ عَرَفْ

ثالثها: أنه شبه بنبت يعرف... وهي شجرة قبيحة خبيثة مرة.

والأول أوجه وأحسن — قول أبي مسلم وأبي علي (١).

وهذا القول الذي نسبته إلى أبي مسلم وأبي علي، سبق به الجاحظ (٢)، والمبرد (٣)، وكان أول من تعرض لهذه الآية أبو عبيدة، المتوفى سنة ٢٠٩ هـ وكانت سبباً في تأليفه كتاب «مجاز القرآن» (٤).

(١) ورقة ١٦١ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٧.

(٢) الحيوان ج ٤ ص ٣٩، ج ٦ ص ٢١٢.

(٣) الكامل ج ٢ ص ٦٩.

(٤) نزعة الألباء في طبقات الأدباء ص ٧٢.

فهذا يدل على أن الحاكم ينسب كل ما يمكن من التوجهات والآراء إلى أبي مسلم وأبي علي لأنه لهما محب ، وعليهما يعتمد ، ويجد في نسبته الرأي إليهما زيادة في الشهرة ، والذيع في الذكر .

وفي تفسيره لسورة الكافرون ، قال : « قل يا أيها الكافرون ، الخطاب لقوم معهودين لأن الألف هو اللام للعهد لا أعبد ما تعبدون » من الأوثان في الحال ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، في الحال ، يعني أعبد الله وأنتم لا تعبدونه ، ولا أنا عابد في المستقبل ، فأحدهما منصرف إلى الحال والثاني إلى الاستقبال ، فلا يكون تكراراً ، وعلى هذه السورة نزلت فيمن علم أنه لا يؤمن — وهذا القول محكى عن نعلب .

وقيل هذا القرآن نزل بلغة العرب وهم قد يكررون للتأكيد والإفهام وذلك مذهب لهم معلوم ، كما علم من مذهبهم الاختصار والحذف والإيجاز للتخفيف ، وقد نطق القرآن بذلك في مواضع كثيرة ، وورد من الأشعار ما لا يحصى — قال الشاعر :

هلاً سألت جموع كسندة يوم ولوا أين أيننا
وأشد ابن الأنباري أحياناً فكرر فيها : « وحدثني أصحابه أن مالكا ، وللحارث بن عباد أبيات ، أولها :

قرباً مربوط النعمة منى لَقَحَتْ حربُ وائل من حيال
ثم كرر « قرباً مربوط النعمة منى » في أبيات كثيرة .
وقالت ليلى الأخيلية ترضى توبة بن الحجير : « لنعم الفتى يا توب كنته
لخائف ... ثم كررت « لنعم الفتى يا توب » في أبيات كثيرة .
وقال مهمل يرضى أخاه كليب :

على أن ليس عدلاً من كليب ... ، ثم كرر ذلك في أبيات كثيرة .
وإذا كان هذا عادة لهم مشهورة ، وأولى المواضع بالتأكيد هو هذا الموضع ،

لأنهم بدأوا وأعادوا فأكد لإياهم، وحسم أطماعهم بالتكرار،^(١)

فكلام الحاكم هذا موجود بعينه ومطول في أمالي المرتضى^(٢)، وهذا مختصر منه، والوجهان اللذان ذكرهما الحاكم لينفي التكرار عن السورة أولهما عن ثعلب، والثاني مصدر بلفظ د قيل، ذكرهما الشريف المرتضى في أماليه — وكل تلك الشواهد المشار إليها مذكورة بتأملها في الأمالي ما عدا بيتين .

فهذا ذلك يدلنا على أن الحاكم إذا ذكر رأياً أو توجيه لشخص ما، فليس هذا فقط هو صاحب الرأي والتوجيه، وإنما قد يكون غيره واكتفى فقط بذكر من بقاؤه وذكره يعطيه شهرة، وأكثر ذكر، وذبح صيت .

وعلى هذا فكل رأى أو توجيه وجد في كتاب التهذيب موافقاً لرأى أو توجيه القاضى عبد الجبار ولم ينسب إليه فهو له ومنقول منه، ولكن الحاكم اكتفى بذكر من نقل عنهم عبد الجبار، وكثيراً ما كان عبد الجبار ينقل عن أبي على، وأبي هاشم، وأبي مسلم .

وعما يؤكد أن الحاكم كان غير ملتزم بالإشارة إلى النقل عن القاضى أنه اعتمد في كتابه شرح عيون المسائل، وبخاصة القسم الثالث منه، وهو المتصل برجال المعتزلة على كتاب القاضى فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وقد ضمن الحاكم القسم المذكور جميع ما كتبه القاضى في كتابه ذاك، فأخذ الطبقات العشرة المذكورة فوضعها في هذا القسم مع تصرف يسير في العبارة، وعدم الالتزام بالإشارة إلى النقل عن القاضى — حتى حين

(١) ورقة ١٥٨ من المخطوط رقم ب ٢٧٦٢٩ .

(٢) أمالي المرتضى القسم الأول ص ١٢١، ١٢٦ .

يكون الكلام بحروفه — وفضله ينحصر في أنه أضاف طبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة .

وكما يقول المثل : كما تدين تدان ، نجد أن ابن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠ هـ أخذ طبقات المعتزلة على الصفة التي تركها عليها الحاكم، وجعلها في صدر كتابه : المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، وقدم وأخر وأسقط منها واختصر . وقد جرى على سنة الحاكم في : طبقات القاضي ، حيث لم يلتزم بالإشارة إلى الحاكم فيما ينقله عنه ، ولو كان الكلام بحروفه من كلام الحاكم (١) .

(١) انظر في ذلك - قاضي القضاة عبد الجبار ص ٦٣ ، منهج الحاكم الجشمي في تفسير القرآن ، وشرح عيون المسائل ورقة ٢٨ :

الفصل الخامس

الزنجشري وتأثره بالقاضى

الزنجشري :

فى بيثة خوارزم ولد محمود بن عمر بن أحمد بن زنجشري إحدى قرى خوارزم فى يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة^(١) فى عهد السلطان جلال الدنيا والدين أبى الفتح ملشكاة الذى يقاس عهده فى عظمته ونفامته بأزهر عهود الدولة الرومانية أو العربية ، حيث ازدهرت التجارة والصناعة وزهت الآداب والفنون^(٢) ، وكان يعاونه فى إدارة الملك وزيره نظام الملك الذى يعد أقدر وزراء الإسلام طرا بعد يحيى البرمكى^(٣) .

وكان الزنجشري إمام عصره غير مدافع تشدد إلبه الرجال ، وحياته العلمية كانت خصبة مليئة بحيوية ونتاجا ، وقد ذكر المترجمون لحياته أن له نحو خمسين مؤلفا فى فنون الأدب ، واللغة ، والتفسير ، والحديث ، والفقه . وفى أخريات حياته صفت نفسه ورق شعوره وسما تفكيره فكان يميل تأليفه إلى غاية دينية فنراه فى مقدمة كتابه « المفصل » يبدأ بطعن الشعوية الذى يرى فى مذهبهم مظهرا غير دينى يقول : « ولعل الذين يفضون من العربية ، ويضعون من مقدارها ، ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله من منارها ، حيث لم يحمل خير رسله وخير كتبه فى عجم خلقه ولكن فى عربية ، لا يبعدون عن الشعوية منابذة للحق الأبلغ ، وزينا عن سواء المنهج ،

(١) تاريخ ابن خلكان ج ٢ / ١٢٢

(٢) مختصر تاريخ العرب ص ٢٧٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٧١

والذى يقضى منه العجب حال هؤلاء فى قلة إنصافهم ، وفرط جورهم واعتسافهم ، وذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمى تفسيرها وأخبارها إلا وافتقارها إلى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع ،^(١) .

وتوالى بعده الكتب الدينية والعربية — وقلة الكتب التى ألفها فى مكة فى جواره الثانى كتابه «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل» ، وقد بدأ فى تأليفه سنة ٥٢٦ هـ . وقد لبث أعواما ثلاثة يؤلف كتابه هذا حيث كان شغلته مدة جواره الثانى بمكة .
وكان الزمخشري بكتابه هذا غفورا يقول :

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد وليس فيها لعمري مثل كشافى
إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته فالجهل كالدم والكشاف كالشافى^(٢) .
والكشاف بحق يعد مثلا لوضوح العلمى ففیه يظهر الزمخشري عالما هضم التفسير ، لغويا ، منطقيا ، بلاغيا ، ذواقة مرهف الحس لجمال النص القرآنى ، وهذه الخصائص كلها وليدة ثقافة واسعة ، وكان تفسيره انعكاسا لما تمثله هذه الثقافات — وكان فيه عاملا وجاهدا على تأييد منهج المعتزلة فى التفسير والتأويل . . يقول ابن خلدون :

« ظهر جار الله الزمخشري ، ووضع كتابه فى التفسير ، وتبع آى القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدى البعض من إعجازه ، فانفرد بهذا الفضل على التفاسير ، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة ، ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة مع وفور نصاعته من البلاغة ، فن أحكم عقائد السنة ، وشارك فى هذا الفن بعض المشاركة

(١) مقدمة شرح المنهل الزمخشري ص ٧ .

(٢) بنية الوعة ج ٢ / ٢٨٠ ، معجم الأدباء ج ١٩ / ١٢٩ .

حتى يقتدر على الرد عليه من جنس كلامه ، أو يعلم أنه بدعة فيعرض عنها ولا تضره في معتقده فانه يتعين عليه النظر في هذا الكتاب للظفر بشئ من الإعجاز مع السلامة من البدع والأهواء ، (١) .

والمصادر التي رجع إليها الزمخشري في تفسيره ونص عليها صراحة غالباً كتب لغوية ، وكتب تفسير أصحابه الذين هم على منهجه في الاعتزال . وقد ذكر الأستاذ مصطفى الجويني هذه المصادر فقال :

تفسير بجاهد (ت ١٠٤ هـ) ، وتفسير عمرو بن عبيد المعزلى (ت ١٤٤ هـ) وتفسير الزجاج (ت ٣١١ هـ) وتفسير الرماني (ت ٣٨٦ هـ) وتفسير الفرق المعادية كالمشبهة ، ووقف عند هذا الحد ، ثم اعتذر عن الزمخشري ، فقال :

« ويظهر أن عادة الأقدمين في التأليف كانت النقل عن يعجبون به دون إسناده لصاحبه ، إما لشهرة القول عنه أو لأن العلم ملك للجميع يؤخذ منه ما يؤخذ ، ويترك ما يترك ، ما دامت شخصية الناقل تسيطر على ما تنقل بعلمها ومعرفتها ، ولا تكتفى بتقليد أو نقل لحسب ، (٢) .

ويشير الدكتور محمد أبو موسى إلى مصادر الكشف فيذكر أن تفسيره مشحون بأسماء أعلام العلماء وأسماء شيوخه من المعتزلة ويذكر منهم : ابن جنى وكتابه المحتسب ، وأبا عبدة ، وأبا الفتح الهمداني ، والزجاج ، وتفسير الزجاج ، وسيبويه كثيراً جداً ، وأبا حاتم السجستاني ، وأبا علي صاحب الحلييات ، والفراء ، والواقدي ، والمبرد ، وعبد الله ابن المعتز ، وأبا جعفر المدني ، وأحمد بن يحيى ، ويعقوب بن السكيت وكتابه لإصلاح المنطق ، وابن المقفع ، وكتاب الحيوان ، وعبد القاهر الجرجاني ، وابن

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥٥٣ مطبعة الكشف ببيروت .

(٢) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه ص ٨٠ . ٨٧ .

قتيبة. وعمر بن عبيد .. وغير ذلك كثير. ويذكر أبا علي الجبائي في معرض التنزيه بشأن مصنفاته فيقول : « وقد صنف شيخنا أبو علي الجبائي - قدس الله روحه - غير كتاب في تحليل النيفد ... » ويقول الدكتور أبو موسى في تعليقه على ذلك : « وكأنه لم يجد له من الكتب التي يشيد بها غير كتب تحليل النيفد ... » (١).

وبعد أن ينفي الباحث تأثر الزمخشري بتفسير الزجاج، وتفسير الرمانى - كما رأى الأستاذ مصطفى الجوينى - يقول : « وكان للمعتزلة اجتهادات في تفسير النصوص وتأويلها ، ولعل أبرز آثارهم الباقية : كتاب « تنزيه القرآن عن المطاعن » ، للعلامة القاضي عبد الجبار ، وكتاب « الأملى » ، للعلامة الشريف المرتضى ، وكتاب « حقائق التأويل في متشابه التنزيل » ، للعلامة الشريف الرضى .. والناظر في هذه الكتب يجد شهاً قوياً بين طريقتها في التحليل والتقليب وطريقة الزمخشري في كتابه .. ثم يضرب الأمثلة على وجود التشابه بين هؤلاء وتفسير الكشاف ثم يقول : ليس من الضروري أن يكون وجه الشبه محصوراً في نصوص متشابهة بين الكتائين ، بل التأثير كما اعتقد يظهر في الطريقة والروح أكثر مما يظهر في الوقوف عند الجزئيات (٢) .

وهو بهذا كان متحفظاً وحريصاً على عدم نسبة التأثير إليه ، حتى لا ينسب لهؤلاء فضلاً هو احتواه كله وحتى لا ينسبه إلى النقل عنهم والتأثر بهم .
والحق أن موسوعة ضخمة كهذه في التفسير لم تكن تقوم بدون مئات المراجع العلمية التي يدور حولها البحث والتي كان يجب على الزمخشري أن يدونها ، ولو فعل لأفاد العلم والمكتبة الإسلامية فائدة جلى ، وكشف للعلماء ما غشى عنهم وسيظل .

(١) البحث البلاغى في تفسير الكشاف ص ١٥ ، ١٦ . مخطوط طبع الآن بعنوان « بلاغة

(٢) نفس المصدر ص ٤٣ ، ٤٥ .

« القرآن في كشاف الزمخشري »

ومن المسلم به أن تكون مظان مراجعته في التفسير هو مخلفات علماء
المعتزلة المشتغلين بعلوم القرآن وتفسيره ، والذي تشير مؤلفاتهم إلى الثروة
الضخمة من الفكر الضائع من تراث المعتزلة وآثارهم ابتداء من واصل
ابن عطاء المتوفى سنة ١٣٨ هـ . حتى عصره ووفاته سنة ٥٣٨ هـ . والتي عد
الأستاذ الجويني من المؤلفين منهم ما يزيد على ربع المائة (١) وعدد من
كتبهم الكثير ، ولكنها للأسف ضاعت ولم يبق منها إلا القليل النادر الذي
سكنت عنه الزمن وأغضى عنه الدهر .

ومن المؤلفات التي تأثر بها الزمخشري وكان لها أثر واضح في تفسيره
كتاب « متشابه القرآن » للقاضي عبد الجبار ، وكذلك « تنزيه القرآن عن
المطاعن » ، وكتاب « تهذيب التفسير » للحاكم الجشمي المتوفى سنة ٥٩٤ هـ .
وتلك المؤلفات لم يذكر منها الأستاذ الجويني إلا « تنزيه القرآن عن
المطاعن » فقط ضمن مؤلفاته المعتزلة التي بقيت (٢) ولم يذكر أنه نقل عنه
أو استفاد منه .

وأشار الدكتور الحوفي أن الزمخشري نقل عن القاضي عبد الجبار
من كتابه « تنزيه القرآن عن المطاعن » (٣) .

وستبين في هذه الصفحات القادمة مدى تأثير القاضي عبد الجبار ،
والحاكم الجشمي في كشف الزمخشري وتأثره بهما ، هاتان الشخصيتان
المغمورتان اللتان أغفلهما الزمن مع أن أثرهما فيه كان عظيما ، اتفقا معه في
المنهج الاعتزالي ، وفي الاتجاه التفسيري ، وفي الغرض الباعث عليه وهوبث
مبادئ الاعتزال وتخليد منهجهم ، وربطه بالآيات القرآنية التي لا يفتر
المسلمون يرددونها صباح مساء ، حتى تعيش المبادئ ، ويستمر المنهج حيا

(١) منهج الزمخشري في تفسير القرآن ص ٧٢ ، ٧٥

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ (٣) الزمخشري ص ١٠٩ .

ما دامت الآيات تنلى وما بقى القرآن يذكر .
وسيكون كلامنا مقصوداً على ما أخذه من مباحث في البلاغة العربية
من تلك المصادر التي سبقته ولم ينبه عليها أحد قبل ذلك، وسكت الزمخشري
عنها في كشفه .

وليس ذلك بدعاً فيه فقد كان في مسألة النظم بتابع عبد القاهر الجرجاني،
بل أنه أول من طبق رأيه في إعجاز القرآن تطبيقاً عملياً وعلى نطاق واسع
يشمل السور كلها ، وعلى الرغم من ذلك فلم يذكره في كشفه إلا مرة
واحدة يذكره شاعراً ، ويفغله ناقداً وبلاغياً ، وما أدهش عبد القاهر
الناس إلا بما كتب في الحقل البياني ، بل وما توجه الزمخشري إلى التفسير
البياني إلا بوحى من عبد القاهر وهدى من سناه ، فالذى يوازن صنع
عبد القاهر بصنع الزمخشري، يجد الأول قد رسم الخطة وأعد المثال وبين
الطريق، ويجد الثاني قد تولى التنفيذ حيث تتبع آيات القرآن الكريم آية
آية ليوضح ما عناه الجرجاني بالنظم القرآني .

وبعد ذلك يذكره الزمخشري لا لأنه ابتدع نظريته في النظم . ولا
لأنه أنشأ طريقة في التفسير البياني . ولا لأنه ابتدأ منهجاً في التحليل
انتفع به لاحقوه ، لم يذكره بذلك، وإنما ذكره بقوله « وقد ملح الإمام
عبد القاهر في قوله لبعض من يأخذ عنه :

ما شئت من زهرة والفتى بمصقلا باذ لسقى الزروع^(١)

أثر القاضي عبد الجبار في الزمخشري :

بالنظر في البحوث البلاغية التي تضمنها كتاب « الكشف » ، للزمخشري
نلمح قرابة بين الشخصيتين عبد الجبار والزمخشري في تناوُلهما للنص
القرآني ، ونحن نقراً توجيهه وتناوُلُه أن الزمخشري كان بارعاً في

صياغة آراء عبد الجبار وصهرها في بوتقته، حتى خرجت في معرض جميل ووثوب خلاب في معنى ما قاله القاضي . والعبارة تارة تكون هي ، وأخرى قد تتغير إلى ما يزيد بها بلاغة ويكسبها جمال لفظ وحسن بيان ، والمهم أن الفكرة لا تتغير والهدف واحد لا يتبدل ، وكلاهما يسير في اتجاه واحد ومنهج مشترك .

ففي مباحث « علم المعاني » :

يقول في الاستفهام الذي خرج عن حقيقته عند قوله تعالى : « كيف تكفرون وأنتم تلتى عليكم آيات الله وفيكم رسوله » (١) كيف تكفرون - بمعنى الاستفهام فيه : « الإنكار والتعجب ، والمعنى : من أين يتطرق إليكم الكفر والحال أن آيات الله وهي القرآن المعجز تلى عليكم على لسان الرسول غضة طرية وبين أظهركم رسول الله ﷺ ؟ » (٢) :

والقاضي عبد الجبار (٣) قال في تلك الآية : إن الاستفهام للتوبيخ والذم - وبينهما وبين التعجب والإنكار قرابة - والمهم أن الاستفهام خرج عن حقيقته إلى معنى صح به الكلام .

وفي « الأمر الذي خرج عن حقيقته » يقول في قوله تعالى : « قل موتوا بغيظكم » (٤) دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به ، والمراد بزيادة الغيظ زيادة ما يغيظهم من قوة الإسلام وعز أمته ، وما لهم في ذلك من الذل والخزي والتبار ، (٥) .

وقال القاضي في هذه الآية : « إن ذلك بصورة الأمر وهو دعاء

(٢) الكشف ج ١ / ٣٠٢

(٤) آل عمران ١١٩ .

(١) آل عمران : ١١٠

(٣) التزيه ص ٧٢

(٥) الكشف ج ١ / ٣١٣

بهلاكهم كما يقول الإنسان لمن يخالف في الحق : مت كمدأ وذلك مشهور في اللغة ، (١) .

وفي مقام الإطناب لفائدة : يقول في قوله تعالى : ذلك قولهم بأفواههم ، (٢) فان قلت : كل قول يقال بالفم ، فما معنى قوله : ذلك قولهم بأفواههم ،

قلت : فيه وجهان : أحدهما أن يراد أنه قول لا يعضده برهان ، فما هو إلا لفظ يتفهون به ، فارغ من معنى تحته ، كالألفاظ المهمة التي هي أجراس ونغم لا تدل على معان ، وذلك أن القول الدال على معنى أفضله مقول بالفهم ومعناه مؤثر بالقلب ، وما لا معنى له مقول بالفم لا غير ... (٣) .

وهذا التوجيه سبقه به القاضي ، وكان رائداً له فيه ، حيث قال : إن المراد به أن هذا القول لا حقيقة له ، لأنه قد يوصف ما لا حاصل له من الأقوال بذلك ، وقد يقبل أحدنا على من لا يتكلم بما لا يصح فيقول : هذا قولك بلسانك ولا تقوله عن قلبك ، ويراد به ما ذكرناه ، (٤) .

فالمرحى متابع للقاضي ومقتض آثاره .

وقال في قوله تعالى : وما إدراك ما يوم الدين ، ثم ما أدراك ما يوم الدين ، (٥) والتكرير لزيادة التحويل ... (٦) .

وقال القاضي : دور بما قيل : إن ذلك تكرير لا فائدة فيه ، وجوابنا : أنه لما ذكر الأبرار وما ينالون من النعيم ، والفجار وما ينزل بهم من العذاب جاز أن يقول : وما أدراك ما يوم الدين فيما يظهر للأبرار ، ثم

(٢) النوبة ٣٠

(٤) التنزيه ص ١٦٤

(٦) الكشف ج ٤ / ٥٧٣

(١) التنزيه ص ٧٧

(٣) الكشف ج ٢ / ٢٠٧

(٥) الاقطار ١٧ ، ١٨

أدراك ما يوم الدين وفيما يحصل للفجاءة، وذلك تعظيم شأن ذلك اليوم، (١)
أليس ما قاله الزمخشري هو عين ما قاله عبد الجبار؟

وقال في مقام الحذف، في قوله تعالى: «الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم» (٢) أى يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده ويطمعون فيه» (٣). وهذا ما جرى عليه القاضى (٤) حيث قدر أن في الآية مجازاً، فذكر تعالى نفسه وأراد فعله - وهو مجاز بالحذف.

وقال في قوله تعالى: «ولو أن قرآنا سُيرت به الجبال أو قُطِّعت به الأرض أو كلم به الموتى» (٥)، جوابه محذوف، كما تقول للعلامك: لو أنى قمت لك، وترك الجواب. والمعنى: لو أن قرآنا سُيرت به الجبال عن مقارها وزعزعت عن مضاجعها، أو قطعت به الأرض حتى تتصدع، وتزایل قطعاً، أو كلم به الموتى فتسمع وتجييب لكان هذا القرآن، لكونه غاية في التذكير، ونهاية في الإنذار والتخويف... (٦) وقال نفس المعنى عبد الجبار (٧).

وقال في قوله تعالى: «وإذا رَأَوْا تجارةً أو لهواً انفضوا إليها» (٨) فإن قلت كيف قال إليها، وقد ذكر شيئين: قلت: تقديره: إذا رَأَوْا تجارة انفضوا إليها، أو لهواً انفضوا إليه، فحذف أحدهما لدلالة المذكور عليه (٩) وقال القاضى: «وربما قيل: لم لم يقل إليهما؟ وجوابنا: أن الكلام إذا دل على ذلك جاز مثله...» (١٠) فالمراد من كلامهما واحد وإن اختلف اللفظ.

(٢) البقرة ٤٦

(١) التنزيه ص ٤٥٣

(٤) المتشابه ص ٢٨٨ انظر «حذف المضاف» ص ١٨٠

(٣) الكشف ج ١/ ١٠٠

(٦) الكشف ج ٢/ ٤١٢

(٥) الرعد ٣١

(٨) الحجّة ١١

(٧) التنزيه ص ٣٠٣ انظر «حذف جواب الشرط» ص ١٩٨

(٩) الكشف ج ٤/ ٤٣٠ (١٠) التنزيه ص ٤٢٤، انظر حذف الجملة «ص ١٧٣

وقال في مقام التأكيد، د في قوله تعالى: د ألقيا في جهنم كل كفار عنيد،^(١) ألقيا: خطاب من الله تعالى للملكين السابقين: السائق والشهيد. ويجوز أن يكون خطابا للواحد على وجهين: أحدهما قول المبرد: إن تشنية الفاعل نزلت منزلة تشنية الفعل لاتحادهما، كأنه قيل: ألق ألق للتأكيد. والثاني...،^(٢) وهذا بعينه ذكره القاضى^(٣)، ونسبته إلى المبرد لا نخدعنا بذلك عن تأثره بالقاضى عبد الجبار.

وفى مباحث علم البيان:

قال القاضى فى مقام التشبيه، عند قوله تعالى: د وترى الناس سكارى وما هم بسكارى،^(٤) والمعنى: تراهم سكارى، على التشبيه، وما هم بسكارى، على التحقيق، ولكن ما رهقهم من خوف عذاب الله هو الذى أذهب عقولهم، وطير تمييزهم وردمهم فى نحو حال من يذهب السكر بعقله وتميزه، وقيل: تراهم سكارى من الخوف وما هم بسكارى من اشراب،^(٥).

فقد قدر الزخشر أن الكلام إما على التشبيه، أو على حذف الجار والمجرور، وكلا القولين قال بهما القاضى^(٦).

وقال فى قوله تعالى: د وإن الدار الآخرة لهى الحيوان،^(٧) أى ليس فيها إلا حياة مستمرة دائمة خالدة لا موت فيها، فسكانها فى ذاتها حياة^(٨)، وقال القاضى: كيف يصح ذلك فى وصف الدار التى هى جمادى وجوابنا. أنه تعالى بين بهذا المجاز ما لا يفهم بالحقيقة، إذ المراد أن هذه الدار من

(٢) الكشف ج ٤ / ٣٠٧

(١) ق ٢٤

(٣) التزيه ص ٣٩٧ انظر «التكرار فى اللفظ والمعنى» ص ٢٠٣

(٥) الكشف ج ٣ / ١١٢

(٤) الحج ٢

(٦) التزيه ص ٢٦٩، انظر د صور التنبيه البليغ ص ٢٢٦

(٨) الكشف ج ٣ / ٣٦٤

(٧) العنكبوت ٦٤

حق الحياة فيها أن تدوم ولا تنقطع ، ومن حقها أن يدوم نعيمها بلا بؤس
وأن يتصل بلا مشقة^(١) ،

وقول أحدهما مثل قول الآخر إلا أن الزمخشري أفصح عن معنى التشبيه
بينما القاضى أصلق عايه « المجاز » ، وقد فهم الزمخشري روح القاضى وما
أراد فترجمه بعبارة واضحة فصيحة .

١ - وقال فى مقام « الاستعارة » ، فى قوله تعالى : « ختم الله على
قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة »^(٢) ، فإن قلت : ما معنى الختم على
القلوب والاسماع ، وتغشية الأبصار ؟

قلت : لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة ، وإنما هو من باب المجاز ،
ويحتمل أن يكون كلا نوعيه وهما : الاستعارة والتشيل ،

أما الاستعارة : فإن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخاض
إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه ، واستكبارهم عن قبوله واعتقاده ،
وأسماعهم لأنها تمجج وتنوي عن الإصغاء إليه ، وتعاف استماعه ، كأنها
مستوثق منها بالختم ، وأبصارهم لأنها لا تجتلى آيات الله المعروضة ودلالته
المنصوبة ، كما تجتلبها أعين المعتبرين المستبصرين ، كأنما غطى عليها وحجبت
وحيل بينها وبين الإدراك^(٣) .

فلورجعنا إلى ما كتبه القاضى^(٤) وما سماه الزمخشري « الاستعارة » ،
لما وجدنا فرقا سوى بين المجل والمفصل ، والمبتكر للفكرة والذى تلقفها
بعد استوائها وسلامتها ووقوفها على قدم وساق ، وبين الرائد الأول على
الطريق والساير على هدى الرائد وبصيرة القائد .

(٢) البقرة ٧

(١) التنزيه ص ٣١٧

(٣) الكشف ج ١ ص ٢٧

(٢) المتشابه ص ٥٤ ، التنزيه ص ١٠٤ انظر « صور الاستعارة عند القاضى » ص ٢٣٧

فكلامها شبه حالهم — وقد أعرضوا عن الحق واستكبارهم عن قبوله بحال من طبع على قلبه ومن على بصره غشاوة .

حقاً إن الزمخشري لم يقتصر في الاستعارة على كلمة « غشاوة » ، ولكن ضم إليها ما في معناها وهي كلمة « ختم » تصريحاً . بينما عبد الجبار اقتصر تصريحه على كلمة « غشاوة » ، وجعل الاستعارة في الختم تبعاً — وقد أهمل المعاضى التسمية ، وصرح الزمخشري بها .

٢ — وقال في قوله تعالى : « في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً » (١) استعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً ، فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول : في جوفه مرض ، والمجاز : أن يستعار لبعض أعراض القلب كسوء الاعتقاد ، والغل والحسد والميل إلى المعاصي والمعزوم عليها ، واستشعار الهوى والجبن والضعف ، وغير ذلك مما هو فساد وآفة شديدة بالمرض ، كما استعيرت الصحة والسلامة في نقائص ذلك ، والمراد هنا : ما في قلوبهم من سوء الاعتقاد والكفر ، أو من الغل والحسد والبغضاء لأن صدورهم كانت تغلى على رسول الله ﷺ — والمؤمنين غلا وحنقا ، ويبغضونهم البغضاء التي وصفها الله تعالى في قوله : « قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر » (٢) ، ويتحرقون عليهم حسداً ، إن تمسككم حسنة تسوهم (٣) ، وناهيك بما كان من ابن أبي ، وقول سعد بن عباد للرسول ﷺ — اعف عنه يا رسول الله واصفح ، فوالله لقد أعطاك الله الذي أعطاك ، ولقد اصطاح أهل هذه البحيرة أن يعصبوه بالعصانة ، فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاك شرقي بذلك . أو يراد ما تداخل قلوبهم من الضعف والجبن والخور . . . ومعنى زيادة الله إياهم مرضاً : أنه كلمة

(٢) آل عمران : ١١٨

(١) البقرة : ١٠

(٣) آل عمران : ١٣

أنزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفراً إلى كفرهم ، فكان الله هو الذى زادهم ما ازدادوه ، إسناد الفعل إلى المسبب له ، كما أسنده إلى السورة فى قوله : « فزادتهم رجساً إلى رجسهم » (١) لكونها سبباً .

أو كذا زاد رسوله نصراً وتبسطاً فى البلاد ، ونقصاً من أطراف الأرض ، ازدادوا حسداً وغلاً وبغضاً .. (٢) .

فترى أن الزمخشري توسع فى المجاز وجعل المرض قد يراد منه الكفر ، وقد يراد منه الغل والحسد والبغضاء ، أو يراد الضعف والجهن والخور وكل ذلك على الاستعارة .

وجوز فى « زادهم الله مرضاً » ، إسناد الزيادة إلى الله سبحانه إسناداً للفعل إلى السبب له .

والقاضى عبد الجبار حينما عرض لهذه الآية فسر المرض « بالغم » ، وأويا عن أبى على - وهو ما فسر الزمخشري « بالغل والحسد والبغضاء » ، وفى « زادهم الله مرضاً » أى غماً - وبين السبب فقال : بأن زاد فى تعظيم النبي عليه السلام - وعظم أحواله - فكان ذلك الغم الذى فعله فى قلوبهم (٣) .

واستبعد القاضى أن يكون المرض هو الكفر والشك حتى لا ينسب إلى الله تعالى أنه يفعل الشك والكفر فى قلوب الكافرين والمنافقين .

فنحن نرى أن القاضى والزمخشري اتفقا على إخراج الكلمة عن حقيقتها ، وجعل الإسناد فى قوله تعالى « زادهم الله مرضاً » إلى غير ما هو له ، واتفقا على أن المراد بـ « المرض » فى الآية هو الغم والحسد ؛ إلا أن الزمخشري

(٢) الكشاف ج١/ ٤٥ .

(١) التوبة : ١٢٥ .

(٣) المتشابه ص ٥٥ ، التنزيه ص ١٥ .

زاد من وجوه المجاز وأدخل الكفر ضمن هذه الوجوه ، وتوسع في توضيح المعنى المراد سواء أريد من « المرض » الكفر أو بقية الصفات كالغم والجبن .. إلخ ، وهذا مجهود كبير لا ننكره عليه ونقدر الجهد المبذول من أجله ، ولكن هذا لا يجعلنا ننكر أن سبق عبد الجبار لهذه المعاني قد أوضح له السبيل ، وأنار له الطريق ، وكفاه التخييط في الظلام ، والضرب على غير هدى وبصيرة ، وليس المجلى كالمصلى .

٣ - وقال في قوله تعالى : واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا^(١) ، قولهم : اعتصمت بحبله ، يجوز أن يكون تمثيلاً لاستظهاره به ووثوقه بحمايته بإمساك المتدلى من مكان مرتفع بحبل وثيق يأمن انقطاعه ، وأن يكون الحبل استعارة لعده ، والاعتصام لوثوقه بالعهد ، أو ترشيحاً لاستعارة الحبل بما يناسبه ، والمعنى : .. واجتمعوا على التمسك بعده إلى عباده وهو الإيمان والطاعة - أو بكتابه ، لقول النبي - ﷺ - القرآن حبل الله المتين ، لا تنفضي عجائبه ولا يخلق عن كثرة الرد ، من قال به صدق ، ومن عمل به رشد ، ومن اعتصم به هدى إلى صراط مستقيم^(٢) .

والقاضي عبد الجبار^(٣) جعل الحبل هو دين الله والتمسك بكتابه وسنة رسوله - ولم ينص على الاستعارة كما لم يتعرض للاستعارة في دراعته . وللزحشرى فضل كبير إذ سانه عرف علماء البلاغة والترشيح ، وأصبح فصلاً من فصول كتب البلاغة في جامعاتنا ومؤلفات أساتذتنا^(٤) يفردون للترشيح فصلاً في كتبهم ومؤلفاتهم ، ويعرضون شواهد الاستعارة المرسحة والمجردة والمطلقة ، وأى الثلاثة أبلغ ؟ وهل الترشيح حقيقة دائماً ؟ كل هذا وبحسب الزحشرى رائدهم .

(٢) الكشف ١/ ٣٠٢

(١) آل عمران : ١٠٣

(٤) انظر البلاغة التطبيقية ص ١٧٩ ، ١٩٨

(٣) التزييه ص ٧٢ ، ٧٣

٤ - وقال في قوله تعالى : د قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين^(١) يريد القرآن لكشفه ظلمات الشرك والشك وإبانه ما كان خافياً عن الناس من الحق ، (٢) .

وقال عبد الجبار : يعنى الكتاب ، وسماء نوراً على جهة التشبيه ، لما كان يهتدى به من حيث كان دليلاً . كما يهتدى بالنور في ظلم الليل^(٣) .

فكل منهما بقصد الاستعارة وأن النور مستعار للقرآن .

٥ - وقال في قوله تعالى ، د يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ، (٤) بنفون الاستطاعة ، أراد أنهم لفرط تصامهم عن استماع الحق وكراهتهم له كأنهم لا يستطيعون السمع - بعض المجبرة يتوئب إذا عثر عليه فبوعوع به على أهل العدل كأنه لم يسمع الناس يقولون في كل لسان : هذا كلام لا أستطيع أن أفهمه ، وهذا مما يعجزه سمعى ... (٥) .

وهذا بنصه قاله القاضى عبد الجار^(٦) - وهذا مما يدل على أن الزمخشري كان واضحاً في اعتباره آراء القاضى يزنها بميزانه . ويعرضها على تفكيره ، ثم يزكى منها ما يراه .

٦ - وقال في قوله تعالى : كتب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم^(٧) د والظلمات والنور استعارتان للضلال والهدى ، (٨) .

(٢) الكشف ج ٢/ ٤٧٩

(٤) هـ رد ٢٠

(٦) المتشابه ص ٣٢٨

(٨) الكشف ج ٢/ ٤١٨

(١) المائة ١٥

(٣) المتشابه ص ٣١٩

(٥) الكشف ج ٢/ ٣٠٢

(٧) إبراهيم ١

وقد قال القاضى فى هذه الآية : وشبه الإيمان بالنور والكفر بالظلمة على مجاز الكلام^(١) .

٧ - وقال فى قوله تعالى : « يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ »^(٢) أى تنزل بما يحيى القلوب الميتة بالجهل من وحيه ، أو بما يقوم فى الدين مقام الروح فى الجسد^(٣) .

وقال القاضى نفس المقالة حيث قال : سمى القرآن روحا لأنه بمنزلة الروح الذى يحيا به أحدنا من حيث يحيا به الإنسان فى أمر دينه وأنه يؤدى إلى الحياة الدائمة^(٤) .

فقد اتفقا فى المعنى المراد ، والقاضى أسبق .

٨ - وقال فى قوله تعالى : « تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ، وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ »^(٥) والمراد أنها تسبح بلسان الحال حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وعلى حكمته فكأنها تنطق بذلك ، وكأنها تنزه الله عز وجل عما لا يجوز عليه من الشركاء .

فإن قلت : « من فيهن » يسبحون على الحقيقة وهم الملائكة والنفلان وقد عطفوا على السموات والأرض . فإوجهه ؟ قلت : التسبيح المجازى حاصل فى الجميع فوجب الحمل عليه ، وإلا كانت الكلمة الواحدة فى حالة واحدة محمولة على الحقيقة والمجاز^(٦) .

وفى نفس الآية قال القاضى : « يعنى أنها تدل على توحيده وتنزيهه عن الأشباه ، فالمراد بتسبيح السموات والأرض ومن فيهن ما ذكرناه ، لأن

(٢) النحل : ٢٠

(٤) التنزيه ص ٢١٧

(٦) الكشف ج ٢/٢٠٢ ، ٥٢٣

(١) المتشابه ص ٤٠٣

(٣) الكشف ج ٢/٤٦١

(٥) الإسراء : ٤٤

المراد به القول الذى يسمى تسبيحاً... إلخ،^(١) .
فكلاهما جرى على أن التسبيح غير جار على معناه الحقيقى بل هو
بجاز ، والقاضى سابق بهذا القول فله الفضل على من يليه .

٩ — وقال فى قوله تعالى : د وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ
أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا^(٢) ، الأعمى : مستعار بمن لا يدرك المبصرات لفساد
حاسته ، لمن لا يهتدى إلى طريق النجاة^(٣) .

وقال القاضى : والمراد من ذهل عن تمييز الخير والشر فى الدنيا فهو
بأن يذهل عن ذلك فى الآخرة أولى . وليس المراد لإثبات العمى فى الحقيقة
بل هو ترغيب فى التمسك بالطاعة^(٤) :

فكلاهما أخرج كلمة د أعمى ، عن حقيقة وأراد بها الذهول وعدم
الاهتمام على طريق الاستعارة .

١٠ — وقال فى قوله : د وحرّمنا عليه المراضع من قبل^(٥) ، التحريم :
استعارة للمنع لأن من حرم عليه الشئ فقد منعه...^(٦) وقال القاضى فى الآية :
المراد الصرف والمنع لا التحريم فى الحقيقة وذلك كقوله تعالى فى أهل
النار د إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ^(٧) ، فليس لأحد أن يطعن بذلك ،
وكقوله د وحرامٌ على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون^(٨)...^(٩) .

أفلا يدل تطابق قوليهما على أن الزمخشري متأثر بالقاضى ؟

١١ — وقال فى قوله تعالى : د إِذَا رَأَوْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا
تَغِيْظًا وَزَفِيرًا^(١٠)... رأتهم : من قولهم : نَار تَرَا ، أى تتناظر ، ومن

(٢) الإسراء : ٢٢

(٤) التنزيل ص ٢٣١

(٦) الكشف ج ٣/٣١١

(٨) الأنبياء ٩٥

(١٠) الفرقان : ١٢

(١) التنزيل ص ٢٢٩

(٣) الكشف ج ٢/٥٣٣

(٥) القصص : ١٢

(٧) الأعراف ٥٠

(٩) التنزيل ص ٣٠٨

قوله - يُذَكِّرُ - لا تتراعى ناراهما، كأن بعضها يرى بعضها على سبيل المجاز ؛
والمعنى إذا كانت برأى الناظر في البعد سمعوا صوت غليانها ، وشبه ذلك
بصوت التغيظ والزافر .

ويجوز أن يراد : إذا رأتهم زبانيتهما تغيظوا وزفروا غضباً على الكفار
وشهوة للانتقام (١) .

فالزحشرى رأى أن في الآية على ما يفهم من توجيهه الأول مجازين :
في رأتهم ، وفي ، تغيظاً وزفيراً ، على سبيل ماسمى بالاستعارة - وعلى
التوجيه الثاني يكون في الآية مجاز بالحذف في صدر الآية .

وهذا ما قيده القاضي عبد الجبار من قبله بقرن ونصف تقريباً حيث
قال :

« كيف يصح ذلك في النار حتى توصف بأنها تراهم وهي جماد ، وحتى
توصف بأن لها تغيظاً وزفيراً ، وذلك لا يصح إلا في الحى الذى يفتاظ
بما يرى ؟

وجوابنا : أن المراد بذلك البثيل دون التحقيق ، فمن يقرب من
الشيء يقال يراه ، وقد يشبه صوت النار عند التلهم بالزفير الذى يظهر
من المقتاظ .

ويحتمل أنه تعالى ذكر إذا «رأتهم» وأراد خزنة جهنم ، فإنهم يفتاظون
فيكون لهم من الزفير بعد عملهم بما يقتضى ذلك (٢) .

١٢ - وقال في قوله تعالى : «د سنفـرغ لىكم أيشا الشقلان» (٣) .
سنفرغ لىكم « مستعار من قول الرجل لمن يتهده : سأفرغ لك . ويريد
سأتجرد للإيقاع بك من كل ما يشغلنى عنك حتى لا يكون لى شغل سواه ،

(٢) التنزيه ص ٢٩٠

(١) السكشاف ج ٣ / ٢١١ .

(٣) الرحمن : ٣١ .

والمراد التوفر على النكاح فيه والانتقام منه^(١).
وبمراجعة ما قاله القاضي^(٢) نجد ان كليهما صرف، والفراغ عن معناه.
وأراد منه القصد والتهديد، غير أن الزمخشري أطلق عليه اسمه الاصطلاحي
بينما أغفله القاضي عبد الجبار - وهذا لا يعيب عبد الجبار حيث أن
التسمية الاصطلاحية كانت في دور النشأة والتكوين.

١٣ - وقال في قوله تعالى : د بل عجببت ويسخرون ،^(٣) بل عجببت
من قدرة الله على هذه الخلائق العظيمة وهم يسخرون منك ومن تعجبك ،
أو من إنكارهم البعث وهم يسخرون من أمر البعث .

وقرىء بضم التاء : أى بلغ من عظم آياتى وكثرة خلائقي أنى عجببت
منها فكيف بعبادى ، وهؤلاء بعنادهم وجهلهم يسخرون من آياتى .

فإن قلت : كيف يجوز العجب على الله تعالى ، وإنما هو روعة تعترى
الإنسان عند استعظامه الشيء ، والله تعالى لا يجوز عليه الروعة ؟

قلت : فيه وجهان ، أحدهما أن يجرد العجب لمعنى الاستعظام ، والثانى
أن يتخيل العجب ويفرض . وقيل معناه : قل يا محمد بل عجببت^(٤) .

فالزمخشري فسر الآية ، وجوز فيها على قراءة اللضم وجهين من وجوه
المجاز : الأول : وإن لم يصرح به ولكنه يفهم من توجيهه - وهو تشبيه
استعظامه واستكثاره تعالى لنعمه بالعجب - والثانى مجاز بالحذف على معنى
قل يا محمد بل عجببت .

وبكل هذا فسر الآية القاضي عبد الجبار^(٥) مما يدل على تأثر الزمخشري به .
١٤ - وقال في قوله تعالى : د ووضعنا عنك وزرك الذى أنقض
ظهرك^(٦) أى حمله على النقيض - وهو صوت الإنقاض والانفكاك لنقله ،
مثل لما كان يشقل على رسول الله - ﷺ - وينممه من فرطاته

(٣) الصافات ١٤

(٦) الانشراح .

(٢) المتعابه ص ٦٣٨

(٥) التتريه ص ٣٥٣

(١) الكشف ج٤/٣٥٧

(٤) الكشف ج٤/٢٩

قبل النبوة، أو من جهله بالأحكام والشرائع، أو من نهالكم على إسلام أولى العناد من قومه وتلفه، (١).

وقال القاضى فى معنى الآية : ... إن الأنبياء عليهم السلام ، قد تعبوا بتحمل المشقة الشديدة فى الندم والتوبة إذا واقعوا معصية وإن كانت صغيرة فتصير لما تقتضيه من المشقة بالصفة التى ذكرها تعالى . وقد علمنا أن حمل الكلام على ظاهره لا يصح ، لأن أى معصية أقدم عليها معلوم من حالها أنها لا تنقض ظهره ، فلا بد أن يكون المراد به التنبيه بذلك على ما فيه من مشقة ، (٢).

ألا نرى أن كلام الزمخشري فى الوجه الأول هو معنى كلام القاضى والخلاف خلاف وهمى ، فالزمخشري جعل المشبه المحذوف غمه وحزنه من فرطاته قبل النبوة ... إلخ وجعله القاضى تحمله المشقة الشديدة فى الندم والتوبة من صفات الأمور فتصير لما تقتضيه من المشقة بالصفة التى ذكرها .

وهذا الخلاف الوهمى لا يصرفنا عن القول بأن الزمخشري يعيد رأى القاضى بثوب جديد وواجهة توهم الخلاف وما هو بخلاف .

١ - وقال الزمخشري فى مقام د المجاز المرسل ، فى قوله تعالى :

« إن الذين يأكلون أموال اليتامى ، ومعنى : « يأكلون فى بطونهم ناراً » ، (٣) ما يجر إلى النار ، فكأنه نار فى الحقيقة ، (٤)

وقد قال القاضى نفس المقالة (٥) وهذا التوجيه هو ما اصطلاح عليه المتأخرون بد المجاز المرسل ، .

(٢) الخشابه ص ٦٩٤ .

(١) الكشاف ج ٤ / ٣٠٠

(٤) الكشاف ج ١ / ٣٦٩

(٣) النساء : ١٠

(٥) الخشابه ص ١٧٨ انظر د سرر المجاز المرسل ص ٣٢٩

٢ - وقال أيضاً في قوله تعالى : « وفي السماء رزقكم »^(١) هو المطر لأنه سبب الأقوات^(٢) ، وقال القاضى : « المراد ما هو أصل لأرزاقنا وهو الماء النازل من السماء ، ولولاه لما حصل ما نأكل وما نشرب ونلبس »^(٣) . وهذا التوافق يدل على تأثر الزمخشري بالقاضى .

٣ - وقال في قوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعِذ بالله من الشيطان الرجيم »^(٤) والمعنى : فإذا أردت قراءة القرآن فاستعِذ ، كقوله : « إذا قُتِمْ إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » ، وكقوله . « إذا أكلت فسم الله . فإن قلت : لم عبر عن إرادة الفعل بلفظ الفعل ؟

قلت : لأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل وعلى حسبه ، فكان منه بسبب قوى وملازمة ظاهرة »^(٥) .

ونفس التوجيه وجهه القاضى ، حيث قال : « والمراد : « فإذا عزمت على قراءة القرآن وهممت فاستعِذ بالله من الشيطان الرجيم » ، وهذا كقوله : « إذا قُتِمْ إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » والمراد : « إذا أردتم ذلك » ، ومثل ذلك يستعمل في اللغة ، يقول القائل لغيره : « إذا سافرت فاستعِذ ، لسفرك . يريد : « إذا هممت بذلك »^(٦) .

ونحن نرى تطابق الكلامين عما يدل على تأثر الزمخشري بالقاضى — غير أن الزمخشري زاد بأن علل عن السبب بالتعبير عن إرادة الفعل بالفعل بهذا التعليل المقبول :

٤ - وقال أيضاً في قوله تعالى : « وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ »^(٧) وجه ربك ذاته ، والوجه يعبر عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان^(٨) .

(١) الذوايات : ١٠	(٢) الكشف ج ٤ / ٣١٨
(٣) التنزيه ص : ٤٠١	(٥) الكشف ج ٢ / ٤٩٤
(٦) التنزيه ص ٢٢٠	(٧) الرحمن : ٢١
	(٨) الكشف ج ٤ / ٣٥٥

وقال نفس التوجيه القاضى أيضا حيث قال : لأن الوجه قد يراد به الذات ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأى ، ووجه الأمر ووجه الطريق ، (١)

فكلاهما رأى فى الوجه أن المراد به الذات على ما سماه المتأخرون به ، المجاز المرسل .

هـ — وقال فى قوله تعالى : دكل شيء هالك إلا وجهه ، (٢) إلا إياه ، والوجه يعبر به عن الذات (٣) وقال القاضى إلا هو ، فليس للمشبهه تعلق بذلك (٤) .

٦ — وقال فى قوله تعالى : ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا (٥) ، أى لا يلدوا إلا من سيفجر ويكفر ، فوصفهم بما يصيرون إليه ، كقوله عليه السلام : ومن قتل قتيلا فله سلبه (٦) .

وقال القاضى : المراد به ولا يلدوا إلا من سيفجر ويكفر عند البلوغ (٧) .

١ — وفى مقام المجاز العقلى : قال الزمخشرى فى قوله تعالى : ديضل به كثيرا ويهدى به كثيرا (٨) إسناد الضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب لأنه لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى به قوم تسبب لضلالتهم وهداهم ، وقد ضرب الزمخشرى هذه القصة ليدل على أن هذا الأسلوب ليس بعيداً عن لغة الناس ، فقال : وعن مالك بن دينار رحمه الله أنه دخل على محبوبس قد أخذ بمال عليه ، وقيد فقال : يا أبا يحيى . أما ترى ما نحن فيه من

(١) المتشابهه ص ٦٣٧ .	(٢) القصص ٨٧
(٣) الكشف ج ٣ / ٣٤٤	(٤) التنزيله ص ٣١٢
(٥) نوح : ٢٧	(٦) الكشف ج ٤ / ٩٧
(٧) المتشابهه ص ٦٦٧ ،	(٨) البقرة : ٢٦

القيود؟ فرفع مالك رأسه فرأى سلة ، فقال : لمن هذه السلة ؟ فقال : لى ، فأمر بها نزل ، فإذا دجاج وأخبصه ، فقال مالك : هذه وضعت القيود على رجلك (١).

فإسناد الفعل إلى السبب فى هذه الآية سبقه إلى القول به القاضى عبد الجبار (٢) وهو ما سماه المتأخرون بالمجاز العقلى .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً » (٣) فقد قال : يزدادون عند نزول القرآن لحسدهم تمادياً فى الجحود وكفراً بآيات الله (٤).

فقد جعل إسناد الزيادة إلى كتاب الله تعالى لأنه سبب فيها والإسناد إليهم على الحقيقة . وقد سبقه القاضى إلى ذلك حيث قال : المراد بذلك أنهم يزدادون عند إنزاله تعالى ذلك طغياناً وكفراً من حيث يكفرون ولا يؤمنون ، وهذا كقوله تعالى : « وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول ما يكفركم زادته هذه إيماناً » ، وقد ثبت فى اللغة صحة إضافة الشيء إلى سببه وإلى ما عنده حصل ... (٥).

فتطابقا فى خروج الآية عن حقيقة وتأثر الزمخشري بالقاضى واضح .
٣ — وقال فى قوله تعالى : « رب أنهن أضللن كثيراً من الناس » (٦) . . . وإنما جعلن مضلات ، لأن الناس ضلوا بسببهن فكأنهن أضللنهم ، كما تقول : فتنتهم الدنيا وغرتهم : أى أفتتوا بها واغرتوا بسببها (٧).

(١) الكشف ج ١ / ٨٩

(٢) المشابه ص ٦٥ ، ٦٩ أنظر « ملاحات المجاز العقلى » ص ٣٤٠ .

(٣) المائدة : ٦٤ (٤) الكشف ج ١ / ٥١١

(٥) المشابه ص ٢٣٢ (٦) إبراهيم : ٣٦

(٧) الكشف ج ٢ / ٥٣٨

ووجه القاضى نفس التوجيه (١) .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « فإذا جاء وعدُ أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولى بأس شديد » (٢) .

فإن قلت : كيف جاز أن يبعث الله الكفرة على ذلك ويسلطهم عليه ؟ قلت : معناه خليئنا بينهم وبين ما فعلوا ولم تمنعهم ، على أن الله عز وجل أسند بعث الكفرة عليهم إلى نفسه فهو كقوله : « وكذلك نولى بعضَ الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون » (٣) .

وقال القاضى نفس المقالة (٤) بما يدل على تأثر الزمخشري به .

٥ — وقال فى قوله تعالى : « ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيدُ الظالمين إلا خساراً » (٥) كل شيء نزل من القرآن فهو شفاء للمؤمنين يزدادون به إيماناً ، فوقعه منهم موقع الشفاء من المرضى ، ولا يزداد به الكافرون إلا خساراً لتكذيبهم به وكفرهم ، كقوله تعالى : « فزادتهم رجساً إلى رجسهم » (٦) .

وقال القاضى فى نفس الآية : « وإن نزول القرآن لما كان كالسبب فى أن كفروا جاز أن يضاف ذلك إليه ، كما أضاف تعالى زيادة الرجس إلى السورة فى قوله تعالى « فزادتهم رجساً إلى رجسهم » (٧) .

فكلاهما خرج بالآية عن معناها الحقيقى ، وجعل لإسناد الفعل إلى الله تعالى من قبيل إسناد الفعل إلى السبب — والقاضى سابق على الزمخشري ، فله فضل سبق والتقدم .

١ — وفى مقام التمثيل ، قال الزمخشري عند قوله تعالى : « بدِّعْ »

(١) التنزيل ص ٢١١	(٢) الإسراء : ٥	(٣) الكشف ج ٢ / ٥٠٦
(٤) المتشابه ص ٤٥٧	(٥) الإسراء : ٨٢	
(٦) الكشف ج ٢ / ٥٣٨	(٧) المتشابه ص ٢٦٨	

السموات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، (١) .
(كن فيكون) من كان التامة ، أى أحدث فهو أحدث — وهذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم ، كما لا قول فى قوله :

إذا قالت الأنساع للبطن الحقيق (٢) .

وإنما المعنى ما قضاء من الأمور وأراد كونه فإنما يتكون ويدخل تحت
الوجود من غير امتناع ولا توقف ، كما أن المأمور المطيع الذى يؤمر
فيمثل لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء ، (٣) .

٢ — وقال أيضاً فى نفس المعنى فى قوله تعالى : « إنما قولنا لشيء
إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ، (٤) أى : إذا أردنا وجود شيء ،
فليس إلا أن نقول له : أحدث فهو يحدث عقيب ذلك لا يتوقف ، وهذا
مثل ، لأن مراداً لا يمتنع عليه وأن وجوده عند إرادته تعالى غير متوقف
كوجود المأمور به عند أمر الأمر إذا ورد على المأمور المطيع المتمثل ،
ولا قول ثم . والمعنى : أن إيجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة ،
فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات (٥) .

وهذا التفسير والتوجيه من الزمخشري سبقه به القاضى (٦) مع الاستشهاد
بعديد من الشواهد العربية ، وقد يكون القاضى مسبوقاً أيضاً كما روينا ذلك
عن ابن قتيبة (٧) ولكن الأثر القديم الموجود لدينا الآن هو القاضى
عبد الجبار ، ولذلك قدرنا أن الشريف المرتضى والحاكم الجسمى ، كل منهما
متأثر بالقاضى عبد الجبار ، ومتابع لمنهجه ، وما نزم بطريقة حتى يتحقق لنا
الأثر الأقدم من القاضى عبد الجبار .

(١) البقرة آية : ١١٧ (٢) النسخ بالكسر ، حزام عريض يشد به وسط
الدابة ، ألحق فعل أمر ، أى التمسق بالبطن بالظهر وانضم (٣) الكشف ج ١/ ١٣٥
(٤) النحل : ٤٠ (٥) الكشف ج ٢/ ٤٧٢ (٦) المنشأه ص ١٠٧ ،
الغزبه ص ١٣٤ انظر « صور التمثيل عند القاضى » ص ٣٠٠ (٧) انظر جامعة البحث
٤٣ — بلاغة القرآن

٣ - وقال في قوله تعالى : د كُونُوا قِرَدَةً خَاسِثِينَ ، (١) عبارة عن مسخهم قردة كقوله د إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٢) وقصد الزمخشري من هذه الإحالة أن الكلام يجرى مجرى التمثيل وهذا ما نحا نحوه القاضى قبله حيث جعل المقصود أنه أراد ذلك فكان ، على طريقة اللغة في ذلك . واستشهد لذلك من فصيح اللغة ومشهور القول (٣) .

٤ - وقال أيضاً في قوله تعالى : د ومن آياته أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ مِنْ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ أَنْخَرَجُونَ ، (٤) قيام السموات والأرض واستمساكها بغير عبد د بأمره ، أى بقوله : كونا قائمتين . والمراد بإقامته لهما - إراداته لكونهما على صفة القيام دون الزوال . . . كأنه قال : ومن آياته قيام السموات والأرض ثم خروج الموتى من القبور إذا دعاهم دعوة واحدة : يا أهل القبور اخرجوا . والمراد سرعة وجود ذلك من غير توقف ولا تلبث كما يجيب الداعي المطاع مدعوه ، كما قال القائل :

دَعْوَتُ كُلِّيَا فَكَانَهَا

دَعْوَتُ بِهِ ابْنُ الطُّودِ أَوْ هُوَ أَسْرَعُ

بريد بابن الطود ، الصدى ، أو الحجر إذا تد هدى . . . (٥) .

وقد جرى الزمخشري في الآية على أن الكلام على سبيل التمثيل وليس هناك أمر ولا دعوة في الحقيقة ، وإنما المراد سرعة وجود ذلك من غير توقف ولا تلبث .

وهذا المعنى نفسه . قاله القاضى في الآية حيث قال : د لِنَهْمَا تَقُومَانِ بِفَعْلِهِ وَإِرَادَتِهِ وَذَكَرَ الْأَمْرَ عَلَى وَجْهِ التَّفَنُّمِ لِشَأْنِهِ كَأَنْ هُنَاكَ أَمْرًا هُوَ

(٢) الكشاف ج٢/ ١٣٥

(٤) الروم ٢٥

(١) الأعراف ١٦٦

(٣) المتشابه ص ٣٠١

(٥) الكشاف ج٢/ ٣٧٤ .

قول ، وهذا كقوله تعالى : ذَلَمَّا قَوْلَنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ، وقوله تعالى من بعد : دُثِمَ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ ، يجرى هذا المجرى لأنه تعالى لا يدعوهم في الحقيقة ولكنه يمجِّمهم ويكمل عقولهم ويمسكهم فيخرجون ويرجعون إلى الله ، (١) .

هـ - وقال في قوله تعالى : وَلَمَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهُيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ ، وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون (٢) ثم مثل تصميمهم على الكفر ، وأنه لا سبيل إلى إرعائهم بأن جعلهم كالمغلولين المقمحين في أنهم لا يلتفتون إلى الحق ولا يعطفون أعناقهم نحوه ؛ ولا يطأطئون رؤوسهم له وكالحاصلين بين سدين لا يبصرون ما قدامهم ولا ما خلفهم في أن لا تأمل لهم ولا تبصر وأنهم متعامون عن النظر في آيات الله ... (٣) .

فقد جعل الآية الزمخشري من قبيل التمثيل ، وهو ما وجهه القاضى الآية حيث قال : والمراد به التمثيل والتشبيه لحالهم بحال المئيد المغلول الممنوع بالسد والحجب من حيث لم ينتفع بما سمع وأعرض عن الاستدلال ، (٤) .

٦ - وقال في قوله تعالى : وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ، (٥) ثم نبههم على عظمتهم وجلالة شأنه على طريقة التمثيل فقال : وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ، والغرض من هذا الكلام إذا أخذته بحملته ومجموعه ، تصوير عظمتهم والتوقيف على كنهه جلالة لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز .

(٢) يس ٨ ، ٩

(١) التنزيله ص ٣٢٠ ، ٣٢١

(٤) المتشابه ص ٥٧٥ ، التنزيله ص ٣٤٧

(٣) البكشاف ج ٣ / ٤ ، ٣

(٥) الزمر ٦٧

وكذلك حكم ما يروى أن جبريل جاء إلى رسول الله ﷺ فقال :
يا أبا القاسم ، إن الله يمسك السموات والأرض يوم القيامة على إصبع ،
والجبال على إصبع ، والشجر على إصبع ، وسائر الخلق على إصبع ،
ثم يهزهن فيقول : أنا الملك ، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً عما قال ،
ثم قرأ نصديقاً له : وما قدروا الله حق قدره . الآية ، وإنما ضحك أفصح
العرب ﷺ وتعجب لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان من غير
تصور إمساك ولا إصبع ولا هز ولا شيء من ذلك ، ولكن فهمه وقع
أولى شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة ،
وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان ، ولا تكتنفها
الأوهام هيئة عليها هو أنا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه . إلا إجراء
العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل ، ولا نرى باباً في علم البيان أدق
ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب ولا أنفع وأعون على تعاظم تأويل
المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام
الأنبياء فإن أكثره وعليته (١) تخيلات قد زلت فيها الأقدام قديماً وما أتى
الزوالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقيب ، حتى يعلموا أن في عداد العلوم
الدقيقة علماً لو قدروه حق قدره لما خفى عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه ،
وعيال عليه ، إذ لا يحل عقدها ، ولا يفك قيودها إلا هو ، وكم آية من
آيات التنزيل ، وحديث من أحاديث الرسول قد ضميم وسيم الحسف
بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة ، لأن من تأول ليس من هذا العلم في غير
ولا نفير ، ولا يعرف قبيلاً من دبير ، (٢) .

فالزنجشري أول هذه الآية وجعلها من قبيل التمثيل والتخييل .

(١) معظمه (٢) الكشف ج ٤ / ١١٠ ، ١١١ ، القبيل : ما تقبل به المرأة
من غزلها حين تغنله ، والدبير : ما تدبر به المرأة من غزلها حين تغنله .

أما القاضي عبد الجبار^(١) فقد وجهها التوجيه الذي خرج بها عن معناها الحقيقي إلا أن الزمخشري كان صريحا في ذلك فقد أخذ الكلام بمحملته وبمجوعه وأخرجه إلى التمثيل والتخييل ، بينما القاضي اكتفى بالتوجيه ولم يصرح به .

وقد أطلق ابن السبكي على طريقة الزمخشري هذه — طريقة الاستعارة بالتمثيل — وفسر (المجاز) في قول الزمخشري السابق د من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز ، بالمجاز المرسل^(٢) .

ولا وجه لابن السبكي في تحديد المجاز في قول الزمخشري ذلك بالمجاز المرسل ، لأنه ليس في كلام الزمخشري ما يشير إلى هذا التخصيص ، بل إن تخصيصه بالمجاز المرسل بعيد عن مراد الزمخشري ، لأن الذي يفهم من كلامه أنه في حالة التجوز بالصورة المركبة لا توصف المفردات بالحقيقة أو المجاز مطلقا لأن المفردات تصبح كأنها حروف في الكلمة المفردة ، وهذا أثر من آثار المزج بين المفردات في الاستعارة المركبة فلا ينظر فيها إلى المفردات إلا من جهة مشاركتها في تكوين الصورة المركبة^(٣) .

وقد كان الفخر الرازي صريحا في رد صلف الزمخشري إودفع كبريائه ونفخه وتعاليه ، وكبح جماح فرحه وبطره بما قال في أمثال هذه الآيات من صرف الكلام عن ظاهره ، وخروج الكلام إلى التأويل والمجاز والتمثيل مما يدخل في علم البيان ، وأنه أتى بطريقة جديدة وكلام غريب لم يسبقه فيه سابق . . دفع كل ذلك الرازي بالقول بأن ما ذكره

(١) المتشابه ص ٥٩٨ ، نرح الأصول الخمسة ص ٢٦٩ .

(٢) عروس الأفراح ج ٣٥/٤ ضمن شروح التلخيص .

(٣) انظره البلاغة القرآنية في كتاب الزمخشري ، تعليق الدكتور كامل الحول

الزخشرى هو عين ما ذكره أهل التحقيق وأن ادعائه ذلك فاسد من أساسه
وراجع إلى عدم وقوفه على ما قاله العلماء .

قال الرازى بعد أن ينقل كلام الزخشرى فى الآية السابقة :

« فيقال له : هل تسلم أن الأصل فى الكلام حمله على الحقيقة وأنه
لنما يعدل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أن حمله على حقيقته
ممتنع فينبذ يجب حمله على المجاز ، فإن أنكر هذا الأصل فينبذ يخرج
القرآن بالكلية عن أن يكون حجة ، فإن لكل أحد أن يقول المقصود
من الآية الفلانية كذا وكذا فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود ولا ألتفت
إلى الظواهر . مثاله : من تمسك بالآيات الواردة فى ثواب أهل الجنة
وعقاب أهل النار . قال : المقصود بيان سعادة المطيعين وشقاوة المذنبين ،
وأنا أحمل هذه الآيات على هذا المقصود ولا أثبت الأكل والشرب
ولا سائر الأحوال الجسمانية .

ومن تمسك بالآيات الواردة فى إثبات وجوب الصلاة فقال : المقصود
منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله . فأنا أكتفى بهذا القدر ولا أوجب هذه
الأعمال المخصوصة .

وإذا عرفت هذين المشالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية
والفروعية ، وحينئذ يخرج القرآن عن أن يكون حجة فى المسائل الأصولية
والفروعية ، وذلك باطل قطعاً .

وأما إن سلم أن الأصل فى علم القرآن أن يعتقد أن الأصل فى الكلام
حمله على حقيقته فإن قام دليل منفصل على أنه يتعذر حمله على حقيقته
فينبذ يتعين صرفه إلى مجازه ، فإن حصلت هناك مجازات لم يتعين صرفه
إلى مجاز معين إلا إذا كان الدليل يوجب ذلك التعيين . فتقول : هنا لفظ

القبضة ولفظ الدين حقيقة في الجارحة المخصوصة ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع فينشد يجب حملها على المجازات ، ثم تبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصبح جملة مجازا على تلك الحقيقة ، ثم تبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره .

وإذا ثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه فهذا الطريق الصحيح الذى عليه تعويل أهل التحقيق فأنت — يقصد الزخشرى — ما أثبتت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب ، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق فثبت أن الفرع الذى أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذى لم يعرفه غيره طريق فاسد دال على قلة وقوفه على المعانى ، (١) .

ومرة أخرى يقف الرازى من الزخشرى هذا الموقف ويرد على تعاليه وصلفه بأكثر من هذا فقال فى معرض تفسيره لقوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق » ، أن المراد : الكرب والشدة ، ويروى ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وابن قتبية . ثم قال :
« واعلم أن صاحب الكشف أورد هذا التأويل فى معرض آخر فقال : « الكشف عن الساق مثل فى شدة الأمر فعنى قوله : « يوم يكشف عن ساق » ، يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا يكشف ثم ولا ساق ، كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل ، وإنما هو مثل فى البخل ، ثم أخذ يعظم علم پیام ويقول : لولاه لما وقفنا على هذه الأسرار ثم يقول معلقا على كلام الزخشرى :

وأقول : إما أن يدعى أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل ، أو يقول : أنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة والأول

باطل بإجماع المسلمين .. ولأننا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات
الفلاسفة في أمر المعاد فيأهم يقولون في قوله «جنات تجري من تحتها الأنهار»
ليس هناك لا أنهار ولا أشجار وإنما هو مثل للذة والسعادة . ويقولون في
قوله : «اركموا واسجدوا» ليس هناك سجود ولا ركوع وإنما هو
مثل للتعظيم ومعلوم أن ذلك يقضى إلى رفع الشرائع وفساد الدين .

وأما إن قال : بأنه لا يصار إلى هذا التأويل إلا بعد قيام الدلالة على أنه
لا يجوز حمله على ظاهره ، فهذا هو الذى لم يزل كل أحد من المتكلمين قال
به وعول عليه . فأين هذه الدقائق التى استبد هو بمعرفتها والاطلاع عليها
بواسطة علم البيان . فرحم الله امرأ عرف قدره وما تجاوز طوره .. (١)

ألا يحق لنا بعد كلام الرازى هذا وموقفه مما قاله الزمخشري ، أن
الزمخشري عندما قال مقالته تلك لم يكن هو أول قائل ، ولم يكن أول
رائد ، وإنما سبقه علماء بهذا القول ، ولكن من هم ؟

لم يعلن عنهم الزمخشري ولا أفصح عنهم الرازى الذى تعقبه في مقاله
ذلك ... ولكن بمراجعة ما قاله القاضى عبد الجبار في كلتا الآيتين ،
نجد شهما قويا وكبيرا بين توجيه كل منهما ، إلا أن الزمخشري كان أفصح
في التسمية ، وأبسط في الشرح والتفصيل ، وهذا طبيعة العصر ، وأصل
كل فكرة تُبذر بذورها وتبحث في نطاق ضيق ثم تورق وتزهر وتثمر
وتؤتى أكلها ، وقد أنت أكلها كاملا عند عبد القاهر والزمخشري .

٧ - وقال في قوله تعالى : «وقاوا قلوبنا في أكنة» مما تدعوننا إليه
وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب» (٢) الأكمة : جمع كنان ،
وهو الغطاء . والوقر : الثقل ، وهذه تمثيلات لنبو قلوبهم عن تقبل الحق
واعتمادهم كأنه في غلاف وأغطية تمنع من نفوذها فيها .

كقوله تعالى : « وقالوا قلوبنا غلفت » ، وبحج أسماعهم له كأن بها صمم عنه ،
ولتباعد المذهبين والدينين كأن بينهم وما هم عليه وبين رسول الله - ﷺ -
وما هو عليه حجاباً ساتراً حاجزاً مغيهاً من جبل أو نحوه ، فلا تلاقى ولا
ترأى ، (١) .

فقد جعل الزمخشري في الآية ثلاثة تمثيلات ، وليس المراد منها التحقيق .
والقاضي عبد الجبار (٢) جعل المراد من الآية التمثيل والتشبيه ، وقال :
لو كان المراد منها التحقيق لكان لهم عذر في الإعراض وترك ما كلفوا .

٨ - وقال في قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » فقال
لها والأرض انتبها طوطاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين (٣) . . ومعنى أمر
السماء والأرض بالإنابة وامتاثلهما : أنه أراد تكوينهما فلم يمتنعاً عليه
ووجدتاهما أرادهما ، وكانتا في ذلك كالأموار المطيع إذا ورد عليه فعل
الأمر المطاع ، وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل ويجوز أن يكون تخيلاً
ويبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلم السماء والأرض وقال لهما : انتبها
شئتما ذلك أو أبيتاه ، فقالتا : انتبها على الطوع لا على الكره ، والغرض
تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يحقق شيئاً من الخطاب
والجواب ، (٤) .

فقد جعل الزمخشري الآية من قبيل التمثيل أو التخييل وخرج بالسلام
عن حقيقة .

والقاضي عبد الجبار (٥) جعل المراد منها نفس المعنى وهو انقياد
السموات والأرض لما يريد الله واستجابتهما له ، وهو ما يعرف بالتمثيل .

(٢) المتشابه من ٦٠٢ .

(٤) الكشاف ج ٤ / ١٤٨

(١) الكشاف ج ٤ / ١٤٤

(٣) فصل : ١١

(٥) التنزيه ص ٢٧٠

٩ - وقال في قوله تعالى : « ويوم نقولُ للجهنم هل امتلأتِ » وتقولُ : « هل من مزيد ؟ » (١) وسؤالُ جهنم وجوابها من باب التمثيل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته وفيه معنيان : أحدهما : أنها تمتلئ مع اتساعها وتباعد أطرافها حتى لا يسعها شيء ولا يزداد على امتلائها لقوله تعالى : « لأملاَنُ جهنم » والثاني : أنها من السعة بحيث يدخلها وفيها موضع للمزيد... (٢).

وقال القاضى : « ... ويحتمل أن يكون المراد استجابة جهنم لما يريد الله من حصول أهلها فيها ، كقوله تعالى : « قالتا أتبنا طائعين ، والله تعالى أخبرنا فقال : « لأملاَنُ جهنم من الجنة والناس أجمعين » ، فبين أنه سينتهى الحال إلى أن يملأها بعد المحاسبة » (٣) .

فما قاله القاضى قاله الزمخشري ، وزاد الزمخشري تسمية هذا الأسلوب بالتخييل وأنه جعل - على ما يفهم من كلامه - الاستفهام في « هل من مزيد ؟ » يجوز فيه أمران : النفي على التوجيه الأول ، والتقرير على التوجيه الثاني ، وكلام القاضى يفهم منه الإشارة إلى التوجيه الأول فقط .

١٠ - وقال في قوله تعالى : « ولو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيتَهُ خاشعاً متصدعاً من خشيةِ الله وتلك الأمثالُ نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (٤) هذا تمثيل وتخييل كما مر في قوله تعالى « إننا عرضنا الأمانة لخلق ، وقد دل عليه قوله « وتلك الأمثالُ نضربها للناس » والغرض : توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة تحشعه وتدبر قوارعه وزواجره » (٥) .

وقال القاضى : « ذلك مثل ضربه الله تعالى لمن لا يتفكر في القرآن

(٢) الكشف ج ٤ / ٣٠٨

(١) ق : ٣٠

(٤) الحشر ٢١ (٥) الكشف ج ٤ / ٤٠٦

(٣) التنزيه ص ٣٩٨

ولا يخشع عنده ، ولذلك قال : ذ وتلك الأمثال نضربها للناس (١) .

وبهذا نرى أن أثر القاضى واضح فى تفسير الكشاف .

١١ - وقال فى قوله تعالى : د أُيْحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا ، (٢) تمثيل وتصور لما يناله المغتاب من عرض المغتاب على أذْطَع وجهه وأخْشعه ، وفيه مبالغات منها الاستفهام الذى معناه التقرير ، ومنها جعل ما هو الغاية فى الكراهة موصولا بالحجة ، ومنها : إسناد الفعل إلى أحدكم والإشعار بأن أحداً من الأحدين لا يجب ذلك ، ومنها : أنه لم يقتصر على تمثيل الاغتياى بأكل لحم الإنسان حتى جعل الإنسان أخا ، ومنها : أن لم يقتصر على أكل لحم الآخ حتى جعله ميتا ، (٣) .

فقد جعل الزمخشرى هذه الآية من قبيل التمثيل ، وجعل الاستفهام للتقرير ، وأصل المبالغات تفصيلا لم يسبقه فيه سابق ولم يالحقه لاحق ، ولم يجعل لغيره موضعاً لمزيد .

أما القاضى فقد قال : د إن هذا التشبيه فن أحسن ما يضرب به المثل ، ثم أجمل المبالغات التى فصلها الزمخشرى فقال : د وذلك لأن المرء نافر النفس عن أكل لحم أخيه الميت لقبحه ، فبين الله تعالى أن غيبتهم تجرى فى القبح وفى أنه : يجب أن ينفر منه هذا المجرى ، وجعل الاستفهام للنفي لا للتقرير (٤) .

وتلك الزيادات التى أتى بها الزمخشرى تعطيه الفضل فى التفصيل لا الفضل فى السبق ، ولا تثميناً عن القول بتأثره بالقاضى عبد الجبار .

وفى مقام د الاستعارة التهكمية ، قال عند قوله تعالى : د فإنا بكم غما بغم .

(٢) الحجرات ١٢

(١) التزييه ٤٢١

(٣) الكشاف ج ٤ / ٢٩٧

(٤) التزييه ص ٣٩٥

عطف على د صرفكم، (١) أى جازاكم الله غما حين صرفكم عنهم وابتلاككم بسبب غم أذقتموه رسول الله - ﷺ - بعصيانكم له ، أو غما مضاعفاً ، غما بعد غم ، وغما متصلاً بغم ، من الاغتمام بما أرجف به من قتل رسول الله ﷺ والجرح والقتل وظفر المشركين وفوت الغنيمة والنصر... (٢) وفي هذا النص لم يزد على أن فسر الإثابة بالمجازاة ، وسكت عند هذا الحد - ولم يشأ أن يشير إلى أن المثوبة هنا خارجة عن حقيقةها ، وأن المراد بها العقوبة على سبيل التهكم ، وإنما قال ذلك فى آية أخرى مشابهة عند قوله تعالى : **دَقَلْ هَلْ أَنبَيْتُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مِّنْ لَّعْنَةِ اللَّهِ** ، وغضب عليه، (٣) فإن قلت : المثوبة مختصة بالإحسان ، فكيف جاءت فى الإساءة ؟

قلت : وضعت المثوبة موضع العقوبة على طريقة قولهم : تحية بينهم ضرب وجيع ، ومنه دبشروهم بعذاب أليم، (٤) ... (٥) . وما قاله الزخشرى مفرقا وبينهما ما يقرب من مائتى صفحة ، ذكره القاضى عند هذه الآية : **فَأَنبَأَكُمْ غَمًا بَغَمًا** ، وقال : « تسمية الغم لإثابة مجاز ، فيما يعلم بالتعارف »، (٦) .

وقال فى مقام الاستعارة فى الحرف ، عند قوله تعالى : **دَوَلَا يَحْسِبُنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّ لَّهُمْ خَيْرٌ لَّا نَفْسُهُمْ إِنَّمَا نُمَلِّ لَهُمْ لِيُزِيدُوا إِثْمًا**، (٧) فإن قلت : كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم غرضاً لله تعالى فى إهلاكه لهم ؟

قلت : هو علة الإمام وما كل علة بغرض ، ألا تراك تقول : قعدت عن الغزو للعجز والفاقة ، وخرجت من البلد لمخافة الشر ، وليس شىء منها

(١) آل عمران ١٥٢ ، ١٥٣ (٢) الكشف ج١/ ٣٠٢ (٣) المائدة ٦٠

(٤) آل عمران ٢١ ، التوبة ٣٤ (٥) الكشف ج١/ ٥٠٧ (٦) المنتابه ص ١٦٨

(٧) آل عمران ١٨٨ .

بغرض لك وإنما هي علل وأسباب ، فكذلك ازدياد الإثم جعل علته للإمهال وسبباً فيه .

فإن قلت : كيف يكون ازدياد الإثم علة للإمهال ، كما كان العجز علة للقعود عن الحرب ؟ قلت : لما كان في علم الله المحيط بكل شيء أنهم مرددون إنما فكأن الإمهال وقع من أجله وبسببه على طريق المجاز ، (١) .

وما أطال فيه الزمخشري اختصاره القاضي في قوله (٢) : إن هذه اللفظة قد يراد بها العاقبة ، وأتى بالآية الكريمة « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً » ، وهذه الآية وضح فيها الزمخشري من أول الأمر بأن المراد باللام المجاز كما سيأتي :

وقال في قوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً » ، (٣) اللام في « ليكون » هي لام كي التي معناها التعليل ، كقوله جئتكم لتسكروني سواء بسواء ، ولكن معنى التعليل فيها وارد على سبيل المجاز دون الحقيقة ، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزناً ، وليكن المحبة والتبني ، غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته ، شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله وهو الإكرام الذي هو نتيجة للمجيء ، والتأدب الذي هو ثمرة الضرب في قولك : ضربته ليتأدب ، وتحريره أن هذه اللام حكماً حكم الأسد ، حيث استعيرت لما يشبه التعليل ، كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد ، (٤) .

وقال القاضي : وربما قيل في قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزناً » كيف يصح ذلك مع قول امرأة فرعون : « قرة عين لي ولك ، لا تقتلوه عني أن ينفعنا أو نتخذه ولداً » ، (٥) ؟

(٢) المنشأه ص ١٧٤ ، التزيه ص ٨٣

(١) الكشف ج ١ / ٣٤٢

انظر « سور الاستعارة في الحرف عند القاضي » ص ٢٩١

(٥) القصص : ٩

(٤) الكشف ج ٣ / ٣٠٩

(٣) القصص : ٨

وجوابنا : أن المراد بقوله تعالى : « ليكون لهم عدوا وحزنا ، العاقبة ، والمراد بقوله تعالى : « قرّة عين ، مادعاهم إلى التقاطه ، وذلك لا تنافي فيه ، وقد ثبت أن هذه اللفظة قد يراد بها المآل ، وما يقصد إليه كقول القائل في المرضعة والوالدة أنها تربي ولدها لكي تنتفع به ويبقى لها ، وقد يقال : مرضعة الموت إذا كان هو العاقبة ، وعلى هذا الوجه قال الشاعر :

وأمّ سمالك فلا تجزعي فللموت ما تلد الوالدة^(١)

فنحن نرى أن القاضي والزحشرى اتفقا على الآتي :

١ — اللام في الآية غير واردة في معناها الحقيقي ، لأن المعنى الحقيقي للتعليل أن يقال : التقطه آل فرعون ليكون لهم حبيباً وقرّة عين ، ولكن القرآن أتى بغير ذلك ، فاللام خرجت عن معناها الحقيقي .

٢ — أتى الزحشرى بمثالين للتعليل الحقيقي فقال : جئتك لتكرمني ، موضربه ليتأدب . والقاضي أتى بمثال للتعليل الحقيقي كقول القائل في المرضعة : إنها تربي ولدها لكي تنتفع به ويبقى لها .

٣ — اللام في « ليكون » في الآية معناها عند الزحشرى التعليل على سبيل المجاز دون الحقيقة ، ونفس اللام عند القاضي معناها لام العاقبة ، أو المآل .

فنحن نجد أن كليهما اتفقا على أن هذه اللام ليست جارية على حقيقتها ، وإنما خرجت عن الحقيقة إلى ما سماه الزحشرى التعليل على سبيل المجاز ، وما سماه عبد الجبار لام العاقبة أو لام المآل ، وهذا ما سماه المتأخرون « بالاستعارة في الحرف » ، وكانوا يسندون أول حديث عنها للزحشرى ،

ولا نجد في مباحث البلاغيين في عصرنا الحاضر (١) إلا وفي طيه أن الزمخشري هو أول من تحدث عما سمي بالاستعارة في الحرف ، وهانحن نجدها مفصلة في أكثر من موضع من تفسير القرآن الكريم بشواهدا العربية القديمة في كتب القاضي عبد الجبار (٢) والتي سبقت الزمخشري بما يقرب من قرن ونصف من الزمان .

أما بحق لنا بعد ذلك أن نقرر ونحن آمنون أن الزمخشري نظر فيما نظر إلى آثار القاضي عبد الجبار ، ودرس بإمعان كل مخلفاته العلمية ؟

وعلى هذا فالزمخشري كان عالماً كل العلم بما ذهب إليه القاضي عبد الجبار ، ولكنه كان يتملص ويخشى كل اتفاق بينهما في العبارة فيأتي بأمثلة تحمل نفس المعنى وتزدى نفس الفكرة ، ويسمى (اللام) بتسمية بحيث لا تلتقى مع تسمية القاضي عبد الجبار .

والجديد عند الزمخشري — والذي كان طابع عصره هو الميل إلى التحديد ، فقد صرح في مثل هذا النوع أن اللام واردة على سبيل المجاز دون الحقيقة ، وصرح بلفظ التشبيه ولفظ الاستعارة .

وكل هذا لا يصرفنا عن القول بأن القاضي عبد الجبار كانت له تأثيرات شتى ، وفضل على تفسيره الكشف وخروجه بهذه الصورة الكاملة الناضجة ، ولولا أن آثار القاضي كانت تحت يده وواقعة في مرمى نظره — التي حفظت له ولمن بعده آراءه ، وسجل فيها آراء من سبقوه من علماء المعزلة — لولا ذلك لكان تفسير الكشف خالياً من كثير من الفضائل والتوجيهات التي تميز بها عن سواه من التفسير .

فنحن نحمد للزمخشري تلقفه للفكرة وتمهدها بالتهذيب والتنمية حتى

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٠ ، ٣٠٨ .

(٢) أنظر «مور الاستعارة في الحرف عند القاضي»

وصلت إلى غايتها وأبعد مراميها ، كما نحمد للقاضي عبد الجبار حفظه لنا
هذا التراث الحى عن سبقوه وقيد أوايده ، بعد أن أضاف إليه من عقله
وفكره الشيء الكثير .

وقال الزمخشري في « مبحث الكناية » ، عند قوله تعالى : « ولو أنهم

أقاموا التَّوراةَ والإنجيلَ وما أنزلَ إليهم من ربِّهم لأكَلوا من فوقهم ومن
تحت أَرْجُلِهِمْ » (٢) ، عبارة عن التوسعة وفيه ثلاثة أوجه : أن يفيض
عليهم بركات السماء وبركات الأرض ، وأن يكثر الأشجار المثمرة ،
والزروع المغلة ، وأن يرزقهم الجنان اليانعة الثمار يجتنون ما تهل منها
من رؤوس الشجر ، ويلتقطون ما تساقط على الأرض من تحت
أرجلهم » (١) .

فالآية عنده عبارة عن التوسعة ، ليس المقصود من ذلك الكناية عنها .
ثم فصل وجوه التوسعة . والقاضى قال نفس المقالة ، ولكنه كان أصرح في
التعبير فقد صرح بلفظ الكناية فقال : « في كثير من القرآن يذكر الأكل
ويبنى به سائر وجوه الانتفاع نحو قوله « إن الذين يأتون أموالاً
اليتامى ظلماً » ، ومعلوم من حال الانتفاع أنه يكون سببه ما ينزل من السماء
وما ينبت من الأرض . . فكنى تعالى عن ذلك بهذين الحرفين اللذين
يجمعان كل المنافع » (٣) .

فكلامهما يتول إلى معنى الكناية وهو التوسعة .

وقال في قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا
يستطيعون » (٤) ، الكشف عن الساق والإبداء عن الخدام مثل في شدة
الأمرو وصعوبة الخطب ، وأصله في الروع والهزيمة ، وتشهير المخدرات

(٢) الكشف ج ١ / ١٢٠

(٢) المائدة : ٦٦

(٣) الهزيمة من ١٢٠ ، ١٢١ انظر « صورة الكناية عند القاضي » ص ٣٧٩

عن سوقم في الرب ، وإبداء خدامهن ، عن ذلك قال حاتم :
أخو الحرب ، إن عضت به الحرب عضها
وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرت^(١)

وقال ابن الرقيات :

تذهل الحرب الشيخ عن بنيه وتبدى
عن خدام العقيلة العذراء^(٢)

فمضى يوم يكشف عن ساق ، في معنى يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا
كشف ولا ساق ، كما تقول للأفطح الشحيح يده مغلوطة ، ولا يدثم ولا
غل ، وإنما هو مثل في البخل ، وأما من شبه فلفظ عطفه وقلة نظره في علم
البيان .

فان قلت : لم يدعون إلى السجود ولا تكليف ؟

قلت : لا يدعون إليه تعبداً وتكليفاً ولكن توبيخاً وتعنيفاً على تركهم
السجود في الدنيا مع إعقام أصلابهم والحيولة بينهم وبين الاستطاعة
تحسيراً لهم وتنديماً على ما فرطوا فيه حين دعوا إلى السجود وهم سالمون
الأصلاب والمفاصل ممكنون مزاحو العلل ..^(٣)

وأما القاضي فقال : د وأما تعلق المشبهة بقوله : يوم يكشف ... إلخ ،
فبعيد .. وإنما أراد بذلك أن يبين شدة ذلك اليوم وعظيم ما ينزل فيه ، على
أهل العقاب عند المحاسبة ، فقال تعالى هذا القول على طريق العرب في هذا

الباب :

وقوله : يدعون إلى السجود فلا يستطيعون ، .. والمراد به التبكيت

(١) أخو الحرب : يألفها ، عضها . بلغ مراده منها ، التضمير عن الساق . كناية عن
اشتداد الأمر وصعوبته ، وأصله أن يسند إلى الإنسان (مكنية) .

(٢) الخدام : الخنخال (٣) الكشاف ج ٤ / ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

على تقصيرهم فيما كفوه من السجود وبيان أنهم لا يمكنهم تلافي ما فرطوا فيه من قبل (١).

أعتقد أن وجه الشبه بين القولين بين واضح ، فكلاهما أرجع ، كشف الساق ، إلى شدة الأمر وضعوبته ، وكلاهما جعل الخبر في يدعون إلى السجود ، المراد به التبكيت والتعنيف ، وكلاهما كان حرباً شعواء على المشبهة ، والزخشرى استشهد من عيون الشعر بيتين لتوضيح المعنى المراد ، وهذا ما أمكن أن يزيده .. ولهذا نقول ونحن واثقون: إن القاضى له فضل السبق وحق التقدير على كل من أتوا بعده ، وليس من شريعة العدل أن يكون للقاضى هذا الفضل الواضح في كشف الزخشرى وذلك التأثير غير المنسكور ، وصاحب الكشف يغضى الطرف عنه ويغض العين عن ذكره كأن ذكره يشوكة ، والإعلان عنه يؤلمه ويسوءه .

وقال في قوله تعالى : « فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً » (٢) — يجعل الولدان شيباً ، مثل في الشدة ، يقال في اليوم الشديد : يوم يشيب نواصي الأطفال ، والأصل فيه أن الهموم والأحزان إذا تفاقمت على الإنسان أسرع فيه الشيب ، قال أبو الطيب :

والهمُّ يخترمُ الجعيمُ نحافةً ويشيبُ ناصية الصبي ويهرمُ (٣)

وقال القاضى : لا يدل على أن في ذلك اليوم يخاف الولدان ويعذبون ، وذلك أن هذه الطريقة تذكر لعظم حال يوم القيامة ، وعلى هذا الوجه

يقال في الأمر الهائل العظيم : تشيب منه النواصي وتشيب الولدان . وهذا

كقوله : يوم يكشف عن ساق (٤) وكقوله « والتفت الساق » (٥) في أن

المقصود بجميعه الإنباء عن عظيم ما يرد ذلك اليوم على أهل المعاصي ، دون

تحقيق ذلك على جهة الخبر (٦).

(١) المشابهة من ٦٦٣ . (٢) المزمل : ١٧ (٣) الكشف ج ١٣/٥١٣

(٤) القلم : ٤٢ (٥) القيامة : ٢٩ (٦) المشابهة من ٦٦٩ .

فقول أحدهما يرد إلى الآخر ، والسابق له حق السبق والمزية على
اللاحق ، على أن الزخشرى قال في آية القيامة « والتفت الساق بالساق » ،
إن الساق مثل في الشدة . فزاد في التطابق والتماثل .

وقال في نفي المثل بطريق الكناية في قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (١)
« قالوا مثلك لا يبخل . فنفخوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته ،
قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية ، لأنهم إذا نفوه عن
يسد مسده وعن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه . . . فإذا علم أنه
من باب الكناية ولم يقع فرق بين قوله « ليس كمثل شيء » وبين قوله
« ليس كمثل شيء » ، إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها وكأنهما عبارتان
معقبتان على معنى واحد وهو المائلة عن ذاته ، ونحوه قوله عز وجل :
« بل يدها مبسوطتان » فإن معناه : بل هو جواد من غير تصور يد
ولا بسط لها ، لأنها وقعت عبارة عن الجرد لا يقصدون شيئا آخر ، حتى
لأنهم استعملوا ذلك فيما لا يد له ، فكذلك استعمل فيمن له مثله ومن
لا مثل له . . . ولك أن تجعل أن كلمة التشبيه كررت للتأكيد (٢) ، ثم
استشهد الزخشرى لذلك بالشعر العربي .

أما القاضي فقد قال : « إن الكاف إذا دخلت على هذا الوجه
فقد وكدت نفي التماثل ، وهذا كقوله القائل : « ليس كمثل فلان
أحد » (٣) . . . إلخ .

وهذا الرأي نفسه هو الذى ذكره الزخشرى ، إلا أن له فضل زيادة
التوضيح الذى يتجه إلى الكناية ، وقد كان بارعا في توجيهه والاستشهاد
له بنقول عن العرب . الفصحاء واستعمالاتهم .

وقال في مقام «الف»، في قوله تعالى: «وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى»^(١) الضمير «قالوا»، لأهل الكتاب من اليهود والنصارى — والمعنى وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأما من الإلباس لما علم من التعادى بين الفريقين، وتضليل كل واحد منهما لصاحبه ونحوه «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا»^(٢)...^(٣)

وما جرى عليه الزمخشري سبقه فيه القاضى^(٤). إلا أن الزمخشري كان صاحب فضل وسبق في تسمية هذا النوع «الف»، ومن ذلك الزمان والاسم على هذا النوع كما أطلقه الزمخشري.

وقال في مقام «التبعية»، في قوله تعالى: «خالدين فيها ما دامت السموات والأرض»^(٥) فيه وجهان أحدهما: أن تراد سموات الآخرة وأرضها — وهى دائمة مخلوقة للأبد... الخ.

والثاني: أن يكون عبارة عن التأييد ونفى الانقطاع، كقول العرب: ما دام يعسار، وما أقام ثبير، وما لاح كوكب، وغير ذلك من كلمات التأييد^(٦).

وكلا الوجهين سبقه بهما القاضى عبد الجبار^(٧)، فقد وجه الأول على الحقيقة، والثاني على ما سماه «التبعية»، وضرب لذلك الشواهد من الشعر، وقد نسب هذا القول إلى بعض شيوخه.

(١) البقرة: ١١١ (٢) البقرة: ١٣٥

(٣) الكشف ج ١ / ١٣٢

(٤) التنزيل ص ٣٢ انظر «ألوان البديع» — الف والنثر ص ٤١٥

(٥) هود: ١٠٧ (٦) الكشف ج ٢ / ٣٣٦

(٧) التنزيل ص ١٨٤، المتشابه ص ٣٨٥ انظر «ألوان البديع» — التبعية ص ٤١٧

الدلائل القواطع في التأثر :

وهذه النقول الكثيرة تبين بوضوح تأثر الزمخشري بالقاضي في اتجاهه في التفسير وفي كثير من مباحث البلاغة العربية ، وعلى الرغم من هذا التطابق البين في الفكرة . والتأثر الواضح في المنهج والاتجاه ، لم يتسوه الزمخشري بذكره ، ولم يذكره ضمن المتنفعين بعلمه ، والمشيدين بفضله .

ولعل بعد تلك النصوص التي لا يعترها نقض ولا ياحقها نقص في التوضيح ، يداخل بعض الباحثين أنه من الممكن أن يكون اتباع الزمخشري للقاضي أو سواه لم يكن عن تأثير واضح أو نقل عنهم صريح ، وإنما كان اقتداء فقط في الفكرة ، وانباعاً في المنهج ، وترسماً في الطريقة والروح (١) ، فتفكير الجميع يتبع من مبادئ معينة رسخت في الأذهان وتأكدت في النفوس كما يتبع منهجاً خاصاً انتهجته المعتزلة جميعاً فهم فيه سواء .

ولإزالة هذا اللبس من النفوس ومحو تلك الفكرة من الأذهان ، ننقل بعض نصوص الزمخشري من الكشاف التي تدفع بوضوح ، وترد بجلاء آراء اعتنقها القاضي عبد الجبار وسجلها في كتبه ، بما يؤيد بالدليل ويقطع بالحجة أن كلام الزمخشري هذا لا يقصد سوى القاضي عبد الجبار ، ولا يريد برده ذلك إلا هدم آراء القاضي الماثورة في كتبه والمنشورة في آثاره .

وإذا ثبت ذلك فلا بد أنه مامن مفكر أو باحث إلا ويسلم بفكرتنا ويؤيد مذهبنا إليه ، ويكون معناني أن الزمخشري كانت له مصادر متعددة أغفل منها الكثير ومنهم القاضي عبد الجبار .

(١) البحث البلاغي في كشاف الزمخشري .

ومن هذه النصوص:

١ - قال القاضى فى قوله تعالى : « ويمدّهم فى طغيانهم يعمهون »^(١)
إن المراد ويمدّهم فى العمر نعمة منه عليهم لكى يستدركوا ما فاتهم ليتوبوا
وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم ولا يزدادون إلا شراً فالذى يضاف إليه
المد فى العمر ، والطغيان والعمه يضاف إليهم ، .
وقد قيل : أنه عز وجل لما خلى بينهم وبين العمه عند تبقيتهم جاز أن
يقال : « ويمدّهم فى طغيانهم يعمهون » من حيث كان قادراً على أن يمنهم
بفلاحهم فى ذلك .

وقد قيل : إنه وصفهم بذلك على العاقبة ، فكأنه قال : يمدّهم والمعلوم
من حالهم أنهم فى طغيانهم يعمهون^(٢) .

ففى الوجه الأول قدر القاضى فى الكلام جاراً ومجروراً وهو « فى
العمر » متعلقاً بيمدّهم لصحة التوجيه والمعنى المراد ، والكلام حينئذ
يكون على الحقيقة .

وقد قال الزخشرى فى هذه الآية ما يدل . . . دلالة قاطعة أنه يرفض
ما قرره القاضى عبد الجبار وما ارتضاه تأويلها ، ويرميه بأنه فى تأويله
ذلك لم يتعاهد أوضاع اللغة ، وهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل ،
كما لم يتعاهد فى مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، مما يدل
بلا ريب على وقوعه على مؤلفات القاضى عبد الجبار وقراءته لها قراءة
المستوعب والمفند لما يراه مخالفاً لتوجيهه ، والزخشرى وإن لم يصرح
باسم القاضى فهذا ما لم نقرأه إلا للقاضى أولاً ، ثم تبعه فيه الشريف
المرتضى^(٣) .

(٢) المشابهة ص ٥٧ ، ٥٨ .

(١) البقرة ١٥ .

(٣) أمالى المرتضى القسم الثانى ص ١٥٠ .

قال الزمخشري : « ويمدّهم في طغيانهم يعمهون ، من مد الجيش وأمدّه إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره . »

فإن قلت : لم زعمت أنه من المدد دون المد في العمر والإملاء والإمهال؟
(على ما فسرّه القاضي) .

قلت : كفاك دليلاً على أنه من المدد دون المد قراءة ابن كثير وابن مُحَسِّص ، « ويمدّهم ، » وقراءة نافع « وإخوانهم يمدّونهم ، » على أن الذي بمعنى أمهله إنما هو مدله مع اللام ، كأمل له .

فإن قلت : فكيف جاز أن يوليهم الله مدداً في الطغيان وهو فعل الشياطين؟ ألا ترى إلى قوله تعالى وإخوانهم يمدّونهم في العسّى ، ؟ (١) .

قلت : إما أن يحمل على أنهم لما منعهم الله ألطافه التي يمنحها المؤمنين ، وخذلهم بسبب كفرهم ، وإصرارهم عليه ، بقيت قلوبهم يتزايد الرين والظلمة فيها ، تزايد الانسراح والنور في قلوب المؤمنين فسمى ذلك التزايد مدداً ، وأسند إلى الله سبحانه لأنه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم . . . وإما على

أن يسند فعل الشيطان إلى الله لأنه يتمكنه وإقداره والتخليّة بينه وبين
إغواء عباده .

فإن قلت : فما حملهم على تفسير المد في الطغيان بالإمهال ، وموضوع
اللغة كما ذكرت لا يطاوع عليه ؟

قلت : استجرهم إلى ذلك خوف الإقدام على أن يسندوا إلى الله ما أسندوا إلى الشياطين ، ولكن المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد لصحته ، وإلا كان بمنزلة الأروى من النعام (٢) ، ومن حق مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، وما وقع به التحدى سليماً من القادح ، فإذا لم يتعاهد أوضاع

(١) الأعراف آية ٢٠٢ (٢) الأروى: دابة تسكن الجبال ، والنعام يسكن السهول

اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل (١) .

فهذا النص من الزخشرى لا يصح إلا أن يكون رداً صريحاً لما قاله عبد الجبار في التوجيه الأول للآية والذي يغلب على الظن أنه رأيه الخاص ولم يسبق إليه والذي جعل الكلام فيه على الحقيقة .

أما التوجيه الآخر — الذي يعد من صور المجاز العقلي — والذي صدره عبد الجبار بقوله : قيل ، وجعله ثانياً ولعله المرجوح ، فهو نفس الرأي الذي قال به الزخشرى ورجحه وجعل السير عليه أسلم من الرأي الأول للقاضى عبد الجبار .

فهل لنا بعد ذلك أن نتردد في أن الزخشرى تابع عبد الجبار ونظر إلى توجيهاته وآراءه إما مؤيداً ، أو مسفها ؟ فالرأى الذى أيدته ورجحه هو للقاضى عبد الجبار ، والرأى الذى سفهه ورد عليه هو له أيضاً ، فهو فى كلا الحالين متأثر به ومتابع لنهجه وتوجيهه .

والزخشرى حين خطأ القاضى فى أن المد ، من المدد ، دون المد والإمهال ، لم يكن من المنصفين له ولا من المتحرين وجه الصواب فيه لأن كتب اللغة لا تمنع ذلك ، فى اللسان :

« ومده فى غيه أى أمهله وطول له ، وقوله تعالى : « وَيَسْمُدْهُمْ فى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » معناه : يمهلهم وطغيانهم وغلوهم فى كفرهم وأمد له الأجل أنساه فيه ، ومده فى الغى والضلال يمهده مدأ ، ومده له أملى له وتركه ، وفى التنزيل العزيز : « وَيَسْمُدْهُمْ فى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » أى يمهلى لهم ، قال . وكذلك مد الله له فى العذاب مدأ ، وفى التنزيل العزيز : « وَنَمُدُّ له من العذاب مدأ » قال : وأمهده فى الغى لغة قليلة ... (٢) .

(١) الكشف ج ١ / ٥١ ، ٥٢ .

(٢) اللسان ج ٤ طبعة بولاق ص ٤٠٣ مادة مدد .

وقال القرطبي : د ويمدّهم بطول العمر حتى يزيدوا في الطغيان فيزيدت
في عذابهم (١) .

وعد الزمخشري في الأساس هذا التعبير من المجاز فقال : د ومن المجازة :
امتد عمره ، ومد الله في عمره ، ومدّهم في طغيانهم (٢) .
فلماذا أصر الزمخشري على تخطئة القاضى في هذا التوجيه مع أن له
مندوحة في اللغة ؟

ولماذا سفه رأيه ذاك وكال له التهم وعابه بالردىء من الوصف ، مع
أن لرأيه ذاك مخرجا في الاستعمال ؟

٢ — وقال الزمخشري في قوله تعالى : د ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنْتَهُمْ إِلَّا أَنْ
قَالُوا وَاللّٰهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ، انظُرُوا كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ ، (٣)
والمعنى : ثم لم تكن عاقبة كفرهم — الذى لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه
وأفتخروا به وقالوا : دين آبائنا — إلا جحوده والتبرؤ منه والخلف
على الانتفاء من التدين به (٤) .

فأجرى الزمخشري الكلام على حقيقته ولم يقدر حذفاً — على أن هذا
القول من الكفار يكون في الآخرة .

أما القاضى عبد الجبار — نفياً منه للكذب عن أهل الآخرة لقبحه —
وجه الآية هذا التوجيه ، فقال :

د انظر كيف كذبوا على أنفسهم — في دار الدنيا — بإخبارهم عنها
أنهم مصيئون وأنهم غير مشركين فأراد بقولهم : د ما كنا مشركين .
أنا لم نكن عند أنفسنا وفي ظننا واعتقادنا ، فكيف والظاهر لا يدل

(٢) أساس البلاغة ج ٢ مادة ماد :

(٤) الكشف ج ٩/٢ .

(١) القرطبي ج ٢٠٩/١ .

(٣) الأنعام : ٢٣ ، ٢٤

إلا على أنهم كذبوا على أنفسهم من غير ذكر وقت ، فمن أين أنهم كذبوا في الآخرة دون الدنيا ^(١) .

فالقاضى فسر الآية على أن هذا الكذب حاصل في دار الدنيا ، وهذا الوجه نقله عنه الشريف المرتضى في أماليه ^(٢) .

وهذا التعسف في الحذف والتوجيه جعل الزمخشري يحمل عليه حملة عنيفة وقاسية ، يرد عليه أولاً في عدم وقوع الكذب في الآخرة ، فيقول :

فان قلت : كيف يصح أن يكذبوا حين يطلعون على حقائق الأمور وعلى أن الكذب والجحود لا وجه لمنفعته ؟

قلت : الممتحن ينطق بما ينفعه وبما لا ينفعه من غير تمييز بينهما حيرة ودهشا ، ألا تراه يقولون : « رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ » ^(٣) ، وقد أيقنوا بالخلود ، ولم يشكوا فيه ، ونادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ^(٤) ، وقد علموا أنه لا يقضى عليهم .

وأما قول من يقول : معناه ، ما كنا مشركين عند أنفسنا وما علينا أنا على خطأ في معتقدنا ، وحمل قوله : « انظر كيف كذبوا على أنفسهم ،

يعنى في الدنيا » ^(٥) فتحمل وتعسف وتحريف لأفصح الكلام إلى ما هو على وإلخام ، لأن المعنى الذى ذهبوا إليه ليس هذا الكلام بمترجم عنه ولا منطبق عليه ، وهو ناب عنه أشد النبو ، وما أدري ما يصنع من ذلك تفسيره بقوله تعالى : « يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ » ^(٦) ، بعد قوله :

(٢) الأمالى القسم الثانى ص ٢٧١

(١) المتشابه ص ٢٣٩

(٥) ما تحت خط من كلام

(٤) الزخرف : ٧٧

(٣) المؤمنون : ١٠٧

(٦) المجادلة : ١٨

الزمخشري هو نص كلام القاضى عبد الجبار .

ويجلبون على الكذب وهم يعلمون (١) فشيبه كذبهم في الآخرة
بكذبهم في الدنيا (٢) ، ؟ .

وبعد ذلك بثلاث آيات من نفس السورة نجد القاضى عبد الجبار يقول
في قوله تعالى : د ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا : يا ليتنا نُردُّ
ولا نكذبَ بآيات ربنا ونكونَ من المؤمنين ، بل بدأ لهم ما كانوا
يُخفون من قبلُ ولو ردُّوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون (٣) ،
أن جملة د ولا نكذب ، داخلة تحت حكم التمنى ، وجعل قوله تعالى د وإنهم
لكاذبون ، منصرف إلى الدار الدنيا ، لأن الكذب لا يقع فى التمنى وإنما
يقع فى الاخبار .

وبهذا يكون خرج الآية على حقيقتها - على تقدير أن الكذب فى
الدنيا لا فى الآخرة (أى فيما يخبرون عن أنفسهم من اعتقاد أنهم
على الحق) .

ثم أبوجه القاضى الآية توجيها آخر مريدا منه المجاز بالاستعارة ، فيقول :
ويجوز فى الآية أن يراد بها أنهم كاذبون فيما تمنوه من حيث كان
المعلوم أنه لا يقع على هذا الحد ، ويكون مجازا فيه لأن حقيقة الكذب
إنما تقع فى الأخبار (٤) .

ثم يأتى الزمخشري ناقضا لكلام القاضى عبد الجبار مبينا أن جملة
د ولا نكذب ، وإن كان داخلا فى حكم التمنى فهو متضمن معنى العدة
ولهذا جاز أن يتعلق به الكذب ، فيقول :
د ويجوز أن يكون د ولا نكذب ، معطوفا على رد ، أو حالا على
معنى : يا ليتنا رد غير مكذبين وكاثنين من المؤمنين ، فيدخل تحت
حكم التمنى .

(٢) الكشف ج ٩/٢ ، ١٠

(٤) المتشابه من ٢٤٣

(١) المجادلة : ١٤

(٣) الأنعام ٢٧ ، ٢٨ .

فإن قلت : يدفع ذلك قوله : وإنهم لكاذبون ، لأن التمنى لا يكون كاذباً ، قلت : هذا تمن قد تضمن معنى العدة ، فجاز أن يتعلق به التكذيب ، كما يقول : الرجل : ليت الله يرزقني مالا فأحسن إليك ، وأكافئك على صنيعك ، فهذا متمن في معنى الواعد ، فلو رزق مالا ولم يحسن إلى صاحبه ولم يكافئه كذب ، كأنه قال : إن رزقني الله مالا أكافئك على الإحسان (١).

فهل بعد هذه الخصومة العنيفة المسجلة في كشف الزمخشري ، وهل بعد نقل نص كلام القاضي عبد الجبار — وهو ما تحته خط من كلام الزمخشري من شك في أنه كان واضعاً آثار عبد الجبار تحت يده وعلى مرمى البصر منه؟ — يقلب فيها ويتدارس آراءه وتوجيهاته ، فما وافقه منها أجازه وسجله في كتبه دون اعتراف له عند الإصابة بالتقدير ولا مقرر له بالفضل والسبق ، وما لم يوافقه دفعه حاملاً عليه نابذاً له نبذ النواة .

٣ — وقال الزمخشري في قوله تعالى : وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها (٢) وإذا دنا وقت إهلاك قوم ولم يبق من زمان إهلاكهم إلا القليل ، أمرناهم ففسقوا ، أى أمرنا مترفيهم بالفسق ففعلوا ، والأمر مجاز — لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم : افسقوا ، وهذا لا يكون ، فبقى أن يكون مجازاً . ووجه المجاز : أنه صب عليهم النعمة صبا ، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات ، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه ، وإنما خولهم إياها ليشكروا ، ويعملوا فيها الخير ، ويتمكنوا من الإحسان والبر كما خلقهم أحماء أقوياء ، وأقدرهم على الخير والشر ، وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية فأثروا الفسوق فلما فسقوا حق عليهم القول وهو كلفة العذاب فدمرهم (٣) .

فالزخشرى جعل في الآية مجازين : مجازاً بالاستعارة في كلمة « أمرنا » ، لأن حقيقة أمرهم بالفسق لا يصح فيقي أن يكون مجازاً بالاستعارة ، ومجازاً بالحذف إذ قدر جاراً ومجروراً متعلقاً بـ « بأمر » ، وتقديره : « أمرنا بترفيها » بالفسق « ففسقوا » .

أما القاضى عبد الجبار : فقد جعل في الكلام مجازاً بالحذف فقط وجعل التقدير : « أمرنا بترفيها بالطاعة ففسقوا » (١) وذلك حتى لا يوصف الله سبحانه بأنه أراد منهم الفسق .

وهذا التوجيه من القاضى لم يلق قبولا لدى الزخشرى فرد عليه بقوله : « فإن قلت : هلا زعمت أن معناه أمرناهم بالطاعة ففسقوا ؟ (كما يرى القاضى) قلت : لأن حذف مالا دليل عليه غير جائز ، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه ، وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن ففسقوا يدل عليه ، وهو كلام مستفيض ، يقال : أمرته فقام ، وأمرته فقرأ ، لا يفهم إلا أن المأمور به قيام أو قراءة ، ولو ذهبت تقدر غيره فقد رمت من مخاطبك علم الغيب — ولا يلزم على هذا قرطهم : أمرته فعصاني ، أو فلم يمثل أمرى ، لأن ذلك مناف للأمر منافض له ، ولا يكون ما يناقض الأمر مأموراً ، فكان محالاً أن يقصد أصلاً حتى يجعل دالاً على المأمور به في هذا الكلام غير مدلول عليه ولا منوى لأن من يتكلم بهذا الكلام فإنه لا ينوى لأمره مأموراً به . وكأنه يقول : كان منى أمر فلم تكن منه طاعة ، كما أن من يقول : فلان يعطى ويمنع ، ويأمر وينهى غير قاصد إلى مفعول .

فإن قلت : هلا كان ثبوت العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء ، وإنما يأمر بالقصد والخير ، دليلاً على أن المراد : أمرناهم بالخير ففسقوا ؟

قلت : لا يصح ذلك لأن قوله « ففسقوا » يدافعه ، فكأنك أظهرت

شيئاً وأنت تدعى إضمار خلافه فكان صرف الأمر إلى الجواز هو الوجه (١) .

أيوجد بعد ذلك دليل قاطع على أن الزمخشري قد وضع يده على تراث القاضي عبد الجبار ، فبحثه وأخرج منه الغث والthin فاستفاد بالthin وأشبع الغث رداً وأوسعها تسفيها ١١٩٩

على أن ما ذهب إليه الزمخشري فضلاً عن معارضته للمفهوم الظاهر من الآية الكريمة ، ومخالفته للقاضي عبد الجبار وماقاله الرماني (٢) ، فقد استهدف نفسه وجعلها غرضاً يرمى تشهيراً به وتسفيها لما ذهب إليه .

فقد قال الإمام الرازي في شرحه الآية : لفظ الآية لا يدل على أنه تعالى بماذا يأمرهم . فقال الأكثرون معناه : أنه تعالى يأمرهم بالطاعات والخيرات ثم إنهم يخالفون ذلك الأمر ويفسقون .

ثم ينقل كلام الكشف المعارض لذلك .

ويعلق عليه بقوله : وهذا الكلام في غاية الظهور فلا أدري لم أصر صاحب الكشف على قوله مع ظهور فساده ؟ ثبت أن الحق ما ذكره الكل - وهو أن المعنى أمرناهم بالأعمال الصالحة وهي الإيمان والطاعة ، والقوم خالفوا ذلك الأمر عناداً وأقدموا على الفسق (٣) .

٤ - وقال الزمخشري في قوله تعالى : « ولقد هممت به ولم بها لولا أن رأى برهان ربه » (٤) جواب « لولا » محذوف تقديره : لولا أن رأى برهان ربه لحاطها ، فحذف ، لأن قوله « ولم بها » يدل عليه .
فإن قلت كيف جاز على بنى الله أن يكون منه هم بالمعصية وقصد إليها ؟

(١) الكشف ج ٢ / ٥١٠ .

(٢) أنظر قطعة من تفسير الرماني مخطوط من أول « يتجرعه ولا يكاد يسيئه »

من سورة إبراهيم إلى « قال له صاحبه وهو يحاوره » من سورة الكهف .

(٤) يوسف : ٢٤ .

(٣) تفسير الرازي ج ٥ / ٥٦١ ، ٥٦٢ .

قلت : المراد أن نفسه مالت إلى المخالطة ونازعت إليها عن شهوة الشباب وقرمه ميلا يشبه الهم به والقصد إليه ، وكما تقتضيه صورة تلك الحال التي تكاد تذهب بالعقول والعزائم ، وهو يكسر ما به ويرده بالنظر في برهان الله المأخوذ على المكلفين من وجوب اجتناب المحارم ، ولو لم يكن ذلك الميل الشديد المسمى هما لشدة لما كان صاحبه ممدوحا عند الله بالامتناع ، لأن استعظام الصبر على الابتلاء ، على حسب عظم الابتلاء وشدة... (١) .

وتشبيه الميل والشهوة بالهم قال به القاضى ويرويه عن أبي على ، إلا أن القاضى جعل جواب «لولا» موجوداً في الكلام إلا أنه مقدم حيث قال : «وكان تحقيق الكلام أنه: لولا رؤيته البرهان لقد همت به وهم بها» ، كما يقول القائل : فلان ضرب غلامه ضرباً شديداً لولا أنى أستنفذته من يده... (٢) وحمل الكلام على التقديم والتأخير ولم يقدر في الكلام حذفاً بل جعل جواب لولا موجوداً إلا أنه متقدم على «لولا» ، وقد نقل هذا الكلام الشريف المرتضى (٣) واستدل عليه من الشعر .

وهذا الكلام من القاضى عبد الجبار لم يقبله الزمخشري بل رفضه ورد عليه حيث قال :

«فإن قلت : لم جعلت جواب «لولا» محذوفاً يدل عليه «هم بها» ، هلا جعلته هو الجواب مقدماً ؟ (كرأى عبد الجبار) .

قلت : لأن «لولا» لا يتقدم عليها جوابها من قبل أنه في حكم الشرط وللشرط صدر الكلام ، وهو مع ما في حيزه من الجملتين مثل كلمة واحدة

(٢) المشابهة ص ٣٩١

(١) الكشف ج ٢/ ٣٥٥ .

(٣) الأمل إلى القسم الأول ص ٤٨٠ ، انظر «التقديم والتأخير» عند الشريف المرتضى ص ٥٧٧ .

ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض ، وأما حذف بعضها إذا دل عليه الدليل فجائز (١) .

ألا نرى أن هذا الكلام من الزخشرى ليس مقصوداً به سوى : القاضى عبد الجبار ، أو الشريف المرتضى ؟ وقد سبق أن قلنا إن الشريف المرتضى قد نقل هذا الوجه وأجازه واستشهد عليه .

أليس فى هذا ما يحقق لنا أن عبد الجبار كان متمثلاً فى ذهن الزخشرى حين كان يعد هذا الكلام ؟ !

هـ — وقال الزخشرى فى قوله تعالى : **دَأْلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ** من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب (٢) ، سميت مطاوعتها فيما يحدث فيها من أفعاله ويجريها عليه من تدبيره وتسخيرها لها : سجوداً له ، تشبيهاً لمطاوعتها بإدخال أفعال المكلف من باب الطاعة والانقياد ، وهو السجود الذى كل خضوع دونه ... (٣) ،

وقال القاضى عبد الجبار فى هذه الآية : وكيف يصح للسجود من هذه الأمور وأكثرها جمادات ؟

وجوابنا : أن المراد بهذا السجود الخضوع ؛ فالمراد بذلك أنه تعالى يصرفها فى الأمور ولا مانع ، ولأجل ذلك لما ذكر الذى للمكلفين خص ولم يعم فقال : **د وكثير من الناس** ، لأن فىهم من ينقاد فى طيع ، وفىهم خلافه فى مانع .

ويحتمل أن يراد بالسجود دلالتها على تنزيه الله تعالى ، فلما لم يصح فيها السجود أريد ذلك . ولما صح ذلك فى الناس أريدت الحقيقة لخصه ، ولذلك

(١) الكشاف ج ٢/ ٣٥٥ . (٢) الحج : ١٩ .

(٣) الكشاف ج ٢/ ١١٧ .

قال : د وكثير حق عليه العذاب ، لما لم يفعل السجود والعبادة (١) .

فالقاضى جعل كلمة د يسجد ، فى الآية يجوز أن يراد منها المجاز إذا قصد بها الجمادات ، وكل ما لا يتأتى منه السجود ، وفى نفس الوقت يجوز أن يراد منها الحقيقة إذا أريد منها المكلفون المنقادون لأمر الله تعالى والمفهوم من قوله د وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ، فالكلمة الواحدة يصح أن تطاق عليها المجاز والحقيقة فى وقت واحد على قول عبد الجبار .

ولكن الزخشرى المفسر اللغوى لم يرتض هذا التوجيه من القاضى حوالم يعتمد به ، ورده فى صراحة ووضوح ، وعاب هذا الاتجاه من القاضى ، وجعل كلمة د يسجد ، هى التى دخلها المجاز ، وأما د وكثير من الناس ، فكلام مبتدأ جديد ، فقال : د فإن قلت : فما تصنع بقوله د وكثير من الناس ، وبما فيه من الاعتراض ، أحدهما : أن السجود على المعنى الذى فسرتة لا يسجده بعض الناس دون بعض ، الثانى : أن السجود قد أسند على سبيل العموم إلى من فى الأرض من الإنس والجن أولا ، فإسناده إلى كثير منهم آخر مناقضة .

قلت : لا أنظم د وكثير ، فى المفردات المتناسقة الداخلة تحت حكم الفعل ، وإنما أرفعه بفعل مضمر يدل عليه قوله د يسجد ، أى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة .

ولم أقل أفسر د يسجد ، الذى هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة فى حق هؤلاء (وبمعنى الانقياد والخضوع فى حق السموات والأرض وما عطف عليها - على أنه مجاز - كراى عبد الجبار) لأن اللفظ الواحد لا يصح استعماله فى حالة واحدة على معنيين مختلفين .. (٢) .

ويؤكد الزمخشري أن الكلمة لا يراد منها الحقيقة والمجاز في وقت واحد فيقول في آية الحج : «تَسْبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» .

فإن قلت : «من فيهن» ، يسبحون على الحقيقة وهم الملائكة والنفلان وقد عطفوا على السموات والأرض فما وجهه ؟

قلت : التسيبich المجازي حاصل في الجميع فوجب الحمل عليه وإلا كانت الكلمة الواحدة في حالة واحدة محمولة على الحقيقة والمجاز (١) ويقول في موضع آخر من كشافه : «وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة وبجاء غير صحيحة» (٢)

وقد بينا أن تلك مسألة اختلفت فيها العلماء (٣) من قديم ولكل وجهة - إلا أننا نقف مع الزمخشري ونقدر موقفه بأن الكلمة الواحدة لا تكون حقيقة وبجاءاً في وقت واحد .

فردود الزمخشري تلك على آراء عبد الجبار دليل على أنه كان ملماً بآرائه، ولها دارساً، وعالماً بما ينقصها من دقة وتصويب .

٦ - وقال في قوله تعالى : «وقالت اليهودُ يدُ الله مغلولةٌ» غلَّتْ أَيْدِيَهُمْ وَلَمْ يُعْنُوا بِمَا قَالُوا : بل يداه مبسوطتان يُنفق كيف يشاء (٤) ، غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ، ومنه قول الله تعالى : «ولا تجعل يدك مغلولةً إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البسط» (٥) ، ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة ، حتى إنه يستعمله

(١) الكشاف ج ٢ / ٥٢٣ (٢) الكشاف ج ٢ / ٢٩٨

(٣) انظر «الحقيقة والمجاز في الكلمة الواحدة» ص ٣٨٣ (٤) المائدة : ٦٤

(٥) الإسراء : ٢٩

في ملك لا يعطى عطاء قط ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ، ولو أعطى الأقطع إلى المنسكب عطاء جزئيا لقالوا : ما أبسط يده بالأنوال ، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود ، وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد ، كقوله :

جَادَ الحِمَى بسط اليدين بوابل شكرت نداءه تلاءمه ووهاده (١)
ولقد جعل لبيد للشمال يداً في قوله : إذا صبحت لبيد الشمال زمامها (٢)
ويقال : بسط اليأس كفيه في صدري ، فجعلت لليأس الذي هو من المعاني لا من الأعيان كفان ...

فإن قلت : لم تثبت اليد في قوله تعالى : دبل يداه مبسوطتان ، وهي مفردة : في ديد الله مغلوله ، ؟

قلت : ليسكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه ، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك (٣) .

هذا ما قاله الزمخشري في معنى الآية ، فغل اليد كناية عن البخل وبسطها كناية عن الجود ، واستشهد لذلك وأخرج الكلام عن حقيقته وبذلك لم يبق للمشبه حجة أو شبهة .

أما عبد الجبار في هذه الآية فقد أخرج الكلام عن حقيقته واتفق

(١) أمطر السماء أرض الحى بمطر كثير فأنبئت وازدهرت وهذا معنى شكرها ، شبه السحاب بإنسان كريم على سبيل المكنية .

(٢) البيت لبيد من معلقته : وغداة ربيع قد كشفت وقرة ، والمعنى : ورب غداة ربيع قد كشف غميتها . وشدة برد كشفها . شبه الغداة بمطية لها زمام ، أو شبه القرة بذلك كما شبه الشمال بقائد (مكنية في الكل) .

(٣) الكشف ج ١ / ٥٠٩ - ٥١١

مع الزمخشري في هذا المبدأ ولكنه اختلف معه في طريقة الخروج ، إذ جعل اليد مراداً بها النعمة فيقال : لفلان عندي يد وأياد ، والمراد باليدين في قوله : د بل يده ميسوطتان ، نعمة الدين والدنيا ، أو النعمة الباطنة والنعمة الظاهرة ، أو على عادتهم في وضع المثني مكان المفرد^(١) .

والقاضي بهذا أخرج الكلام عن حقيقته ولكن ليس على الكناية كما وجه الزمخشري ولكن على سبيل ما سمي بالجواز المرسل . لأن اليد سبب في النعمة كما هو مشهور .

وهذا التوجيه من القاضي أنزع الزمخشري مما جعله يرد على القاضي — وإن لم يصرح باسمه — يعنفه ويتهمه بأشنع التهم ويصفه بضيق العطن . فقال : « ومن لم ينظر في علم البيان عمى عن تبصر حجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به^(٢) » وقال في موضع آخر عند تعرضه لنفس الآية : « والتفسير بالنعمة (أي اليد) والتحلل للتنبيه من ضيق العطن والمسافرة من علم البيان مسيرة أعوام^(٣) .

أبعد هذا نتوقف في الحكم بأن الزمخشري متأثر بالقاضي عبد الجبار . ودرس تأليفه دراسة فاحصة ودقيقة ١٩ كلاماً ثم كلا .

* * *

الزمخشري متأثر بالقاضي عبد الجبار :

من هذه النقول الكثيرة والتي زادت على نصف المائة ، وهذا التوافق فيها بين الزمخشري والقاضي إلى حد النطابق أحياناً . نقول ونحن مطمئنون إلى صدق هذا الحكم بأن الزمخشري كان متأثراً غاية التأثير بآراء القاضي ، وعندما عزم على تفسير الكشاف وهو في جواره الثاني بمكة كان

(١) المتشابه ص ٢٣١ • انظر سور الجاز المرسل - السببية ص ٣٢٤

(٢) الكشاف ج ١/٣٠٤

(٣) الكشاف ج ١/٥١٠

في ذهنه آراء القاضى بعد دراستها وتمحيصها ، بل ونرجح أنه كان يصطحب معه تفسير القاضى في رحلته تلك ، لأنه لا يعقل التوافق الذى وصل إلى حد التطابق في هذه المجموعات العديدة من الآيات أن يكون بالصدفة أو باستحضار ذهنه لتلك الآراء التى دبحها القاضى إما لنفسه أو نقلا عن غيره ، زيادة على ذلك هذه الردود والحملات التى كان يحملها الزمخشري على الآراء التى كان يراها مخالفة لرأيه والتى ما كان يقصد منها غير القاضى عبد الجبار ، ما يصح ولا يعقل أن يقع هذا أو ذاك إلا بأن يكون تفسير القاضى في صحبته ، يرى الرأى الموافق فيؤيده ويقيده ، ويرى الرأى المخالف فيرد عليه ويحمل على مصنفه دون تصريح بالاسم .

وإذا كان هذا هو الواقع فما الداعى إلى عدم التصريح باسم القاضى وهو ليس من الجاهالة التى بلغت ووصلت إلى حد الإغفال والإهمال من الزمخشري ؟ .

هذا ما تحار فيه العقول ولا يمكن أن نعطى له التفسير الواضح والمقبول وحتى إن الباحثين الذين وقفوا دراستهم على الزمخشري وتفسيره لم يعدوا من أساتذة الزمخشري الحاكم الجسمى ولا القاضى عبد الجبار ، وقد أطمأنا الآن بهذه النقول إلى استاذية القاضى عبد الجبار للزمخشري - وأما الحاكم فله جولة قريبه لإنشاء الله تعالى .

فصاحب « منهج الزمخشري في تفسير القرآن » عدد مصادر التفسير عند الزمخشري ، ولم يعد من المصادر تفسير القاضى عبد الجبار ، « متشابه القرآن » ، ولاد تنزيه القرآن من المطاعن ، على الرغم من أنه عد « التنزيه » من كتب تفسير المعتزلة التى أسهمت في خدمة القرآن ومن بين الثروة الضخمة التى بين أيدينا اليوم^(١) .

(١) منهج الزمخشري في تفسير القرآن ٧٤ .

كذلك لم يعد كتاب « تهذيب التفسير » للحاكم وعلى الرغم من أنه عدد أصحاب ثروة المعزلة من التفسير التي بلغ أكثر من ثلاثين مؤلفاً ولكل مؤلف كتاب و أكثر في التفسير ، وعلى الرغم من ذلك لم يذكر للقاضي إلا « تنزيه القرآن عن المطاعن » فقط ولم يذكر الحاكم الجشمي ، ولا تهذيبه .

وهو حينما كان يعدد مصادر الزخشرى كان مطمئناً إلى أنه ليس من المعقول أن يكون هذا التفسير الضخم للزخشرى وليس من مصادره سوى تلك المصادر فقط ، وأخذ يعتذر عنه ويقول بعد أن قدم ما يكفي في أنه متأثر بتفسير الروماني المتوفى سنة ٨٣٨٦ : « وهناك أمثلة كثيرة غير ما قدمنا ولكننا نسكتفي بما سبقنا مشيرين إلى أنه ظهر أن عادة الأقدمين في التأليف كانت النقل عن يعجبون به دون إسناده لصاحبه إما لشهرة النقل عنهم ، أو لأن العلم ملك للجميع يؤخذ منه ما يؤخذ ويترك ما دامت شخصية الناقل تسيطر على ما تنقل بعلمها ومعرفتها ولا تسكتفي بتقليد أو نقل خفيب (١) .

والدكتور الحوفي : ذكر أن الزخشرى نقل عن القاضي من كتبه (تنزيه القرآن عن المطاعن) (٢) ،

وصاحب « البلاغة القرآنية في تفسير الكشاف » ذكر عديداً من الشخصيات العلمية الذين نقل عنهم الزخشرى ، وذكرهم في كشافه دون أن يعترف الباحث صراحة بتأثير القاضي عبد الجبار وكل ما قاله : إن الناظر في هذه الكتب — يقصد كتب عبد الجبار ، والشريف الرضى ، والمرضى — يجد شبهة قوياً بين طريقتيهما في التحليل والتقليد وطريقة الزخشرى

في كشفه ، ثم يضرب الأمثلة على وجود هذا التشابه بين هؤلاء وتفسير الكشف، ثم يقول : وليس من الضروري أن يكون وجه الشبه محصوراً في نصوص متشابهة بين الكتابين ، بل إن التأثير كما أعتقد يظهر في الطريقة والروح أكثر مما يظهر في الوقوف عند الجزئيات (١) .

وقد يكون هؤلاء الباحثين العذر في عدم ذكره متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار ، ودهذيب التفسير، للحاكم الجشمي، لأنهما كانا ضمن المكتبة المتوكلية البغمية التي عثرت عليها بعثة دار الكتب المصرية عام ١٩٥٢ م والتي لم تخرج إلى النور إلا في السنوات القليلة، فطبع المتشابه ، محققاً ، بينما ظل التهذيب مخطوطاً بالدار .

ولكن بعد خروجهما إلى النور وأصبح في الإمكان قراءتهما ، نقول ونحن واثقون من صحة القول بأن الزمخشري عندما ألف كتابه الكشف لم يكن يغفل في وقت ما آراء القاضي عبد الجبار ولا توجيهاته في تفسير الآيات، بل كان فاحصاً لها ودارساً وناقداً، ظهر ذلك في كشفه إما مؤيداً لها أو طاعناً فيها .

وقد ذكر الدكتور الحوفي في كتابه : أن الزمخشري في أيام مقامه بالحجاز زار همدان (وهي موطن القاضي) ومدح آل زهير وقال في إحدى قصائده :

كم قلت في خورزم عند ترحلي لركائبي سيرى إلى همدانا
لم قل سيرى إلى همدان ما همدت بنا في سيرها همدانا
وبنو زهير ما تزي ثيابهم إلا على الهضبات من همدانا (٢)

أما عدم ذكره للقاضي في كشفه فهي غالباً -  واعتياده

(١) البحث البلاغي في تفسير الكشف ٤٣ ، ٤٥ .

(٢) الزمخشري ص ٤٣ ، ٤٤ والدكتور الحوفي يقول : وضع همدان في البيت الثاني غير سائغ لأن المراد هنا الإسراع فيكون الصواب أحمد إماماً لا محمد همدانا .

أن يؤثر العمل الفاضل لنفسه خاصة دون أن يشاركه فيه غيره ، أو يقلل الشركاء بقدر الإمكان ، وهذا ما فعله ، فقد قلل فعلا الشركاء ونجا الكثير منهم من له أثر واضح في تفسيره — وما ذكرهم في كشافه كان لا غنى عنهم وفي ذكرهم في كشافه شرف له وتكريم — وحتى عبد القاهر الذي كان له أثره الواضح في النظم في كشافه ، بل هو أول من طبق رأيه في الإعجاز تطبيقاً عملياً وعلى نطاق واسع يشمل السور كلها ، وعلى الرغم من ذلك فلم يذكره إلا مرة واحدة ، ولم يكن فيها معترفا بإمامته ومقرا بفضله — كما سبق (١) .

وسواء أقر أم لم يقر فالواقع يقرر أن عبد الجبار صاحب فضل كبير على كشاف الزمخشري ، ومن يتحقق من ذلك لا يعوزه الدليل ، ولا يخذه البرهان .

وكما أخفى أثر عبد الجبار ونجاه من كشافه فالعقل يجوز أن يكون هناك كثيرون أمثالهم لهم يد في تمامه ، وأثر في كماله ، ولكن الزمن لم يكشف عنهم . ومن هؤلاء الذي أخذ عنهم الزمخشري وظن أن الزمن سيعني آثارهم ويفعل عن ذكرهم ويمحي تأثيرهم ، الحاكم الجشمي الذي قلنا عنه سابقاً أنه أخذ من القاضي عبد الجبار ولكنه لم يذكره إلا لما فوه قد حفظ أثر عبد الجبار ، وقيد توجيهاته وآراءه في كتابه « التهذيب » ليتلففها الزمخشري ويدرسها دراسة النقد والتمحيص ، ويذكر من هذه ما يذكر ، ويترك منها ما يترك ، ويرد على ما يراه غير مقبول منها .

وسنرى في الصفحات التالية أن الزمخشري قد تأثر بالحاكم ولم يذكر ذلك ولم يرشد عنه ، وهذا ما يؤكد أن الزمخشري كان قاصدا إبعاد كل عناصر

(١) انظر نهاية « التعريف بالزمخشري » .

التأثير عن كشفه حتى يظل له وحده بقاء الذكر، وحسن الأحـدودة
وطيب الأثر .

والذي يرجح وجهتنا هذه ما يؤكد الزمخشري من نوازعه النفسية
التي تميل إلى الفخر والاعتزاز بالنفس والاعتداد بها والتعالى عن الغير ،
تلك الصفات التي تحول بينه وبين الالتزام بإضافة الأقوال إلى أصحابها
على الدوام — وإذا وقفنا على طرف — أى طرف — من مقدمة تفسيره
تبييناً حقيقة ذلك ، فما قال في مقدمته ؟

« اعلم أن علم التفسير لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه إلا رجل قد برع
في علمين مختصين بالقرآن ، وهما علمي المعاني والبيان ، وتمهل في ارتيادهما
آونة ، وتعب في التفسير عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبع مظاهرها همة في
معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ، بعد
أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ ، جامعاً بين أمرين تحقيق وحفظ ، كثير
المطالعات ، طويل المراجعات ، قد رجع زماناً ورجع إليه ، ورد ورد
عليه ، فارساً في علم الإعراب ، مقدماً في حملة الكتاب ، وكان مع ذلك
مسترسلاً للطبيعة منقادها ، مشتعل القريحة وقادها ، يقظان النفس ، داركاً
للمحبة وإن لطف شأنها ، منتهماً على الرمزة وإن خفي مكانها ، لا كزاجاسيا ،
ولا غليظاً جافياً ، متصرفاً ذا دراية بأساليب النظم والنشر ، مرتاضاً
غير ريبض بتلقيح بذات الفكر ، قد علم كيف يرتب الكلام ، وكيف ينظم
ويرصف ، طالما دفع إلى مضايقه ووقع في مدا حضه ومواقه .

ثم يعقب ذلك ببيان مكانته في هذا العلم ومنزلة في هذا المجال فيقول :
ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناجية العدلية الجامعين
بين علم العربية والأصول الدينية ، كما رجعوا إلى في تفسير آية فأبرزت لهم
بعض الحقائق من الحجب أفاضوا في الاستحسان والتمهيد ، واستطبروا

شوقاً إلى مصنف يضم أطرافاً من ذلك ، حتى اجتمعوا إلى مقترحين أن
أملى عليهم ، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل
فاستغفيت فأبو إلا المراجعة والاستشفاع بعظماء الدين وعلماء العدل
والتوحيد ، والذي حداني على الاستغفاء — على علمي أنهم طلبوا
ما الإجابة إليه على واجبة لأن الخوض فيه كفرض العين — ما أرى عليه
الزمان من رثانة أحواله ، وركاكة رجاله ، وتقاصر همهم عن أدنى عدد هذا
العلم ، فضلاً عن أن تترقى إلى الكلام المؤسس على المعاني والبيان ... (١).

إلى آخر هذا الكلام الذي نرى في أى طرف منه إيفالاً في الزيادة
بجميع من يعاصره من علماء العربية وترفعاً عليهم بما حباه الله من مواهب
وأنعم عليه من مزايا ليست لهم في التفسير والتأويل .

وقد روى أنه كان شديد الحسد والبغض لمن يعمل عملاً يطمس عمله
أو يلحق به نقصاً أو يصبیه بتشويه . فقد روى ياقوت قائلاً : وسمعت بمن
لا أحصى أن الميداني لما صنف كتاب الجامع في الأمثال ، وقف عليه أبو
القاسم الزمخشري فحسده على جودة تصنيفه وأخذ القلم وزاد في لفظه
الميداني نوناً فصار « النميداني » ، معناه بالفارسية الذي لا يعرف شيئاً ، ولما
وقف الميداني على ذلك أخذ بعض تصانيف الزمخشري فصير ميم نسبته
نوناً فصار « الزنخشري » ، معناه : « مشتري زوجته » ، (٢).

فكل تلك النوازع النفسية والصفات الفطرية تدل على أن الزمخشري
أغفل عبد الجبار وكذلك الحاكم قصداً وعن عمد ، ليظل وحده خالداً
الذكر باقى الأثر .

فكتب عبد الجبار والحاكم هيات لأول مرة فرصة لإعادة النظر وإعطاء
الحكم الصحيح لتفسير الزمخشري وتقويمه من جديد ، بعد أن تهبأت

(١) مقدمة الكشف ج ١ ص ٤ .

(٢) معجم الأدباء ج ٤ / ٤٧ .

الظروف وظهر على العالم آثار القاضي عبد الجبار والحاكم بعد غيبة طويلة قاربت عشرة قرون ظلت هذه المؤلفات حبيسة المكتبات في اليمن ، وفي هذه الفترة نال الكشف من العناية والرعاية والخدمة من الباحثين والدارسين ما هيا لصاحبه أن يكون رائداً أولاً للبلاغة ، ومبتكراً للكثير من وجوهها ، لكن بعد أن وضحت الصلة وظهر التأثير وعلت جهة الإفادة التي بقيت محجوبة قروناً متطاولة عن ناقدى الزمخشري ومتعقبيه ودارسيه في التقديم والحديث ، . يجب أن يعاد النظر ويصحح التقويم .

✱ ○ ✱

الزمخشري متأثر بالحاكم الجشمي :

لم يقتصر أخذ الزمخشري من القاضي عبد الجبار فقط، وعن علماء التفسير الذين صرح بأنه نقل عنهم ، فالمعقول أن موسوعة كبيرة مثل حجم الكشف لا يهيج أن يعتمد فيه على الذاكرة أو على أمثال هذه القلة القليلة من الكتب التي صرح بها ، فالذي يؤلف رسالة أو مذكرة في أبسط مادة وأقلها شأنًا ، لا بد أن يرجع إلى عديد من المؤلفات التي قبلت في هذا الشأن وإلى حشد عظيم من الكتب التي بحثت فيه؛ فما بالناس بموضوع كموضوع تفسير القرآن الكريم الذي حشد له العلماء من كل جيل كل قواهم وفكرهم وعقلهم وحبسوا أنفسهم، وقصروا عملهم على شرحه وفقهه ومع ذلك لم يصلوا إلى منتهاه ولا قاربوا ، فهو بحر لم يصل إليه أى متبحر مهما خاض فيه وسبح ، فالزمخشري لا بد أنه استعان بمئات من كتب التفسير وعديد من مصادره . ولكنه أثر إنكارهم وعدم التعريف بهم قصداً منه إلى نسبة الفضل إليه وحده، ووصولاً إلى غرض قد يكون ذكر هؤلاء معه يفوته عليه .

وكما أثبتنا أن من هؤلاء المغمورين ، القاضي عبد الجبار، الذين أخذ عنهم

الزمخشري ولم يشأ أن يعترف لهم بفضل أو حتى يذكرهم بخير ، ثبت الآن أن (الحاكم الجشمي) كان له فضل على كشافه وكانت له يد على تفسيره ، فقد أخذ منه ولم يرشد عنه ونقل عنه وأخفى النقل ، وقرأ كتابه «التهذيب» ودرسه دراسة ناقدة ، وأعرض عن بعض آرائه راداً عليها وطاعنا فيها .
ولإليك الدليل :

١ - قال الحاكم في قوله تعالى : «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ، ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (١) .
اختلف المفسرون في معنى هذه الآية وفي هذا الإخراج والإشهاد ... ونحن نبين ذلك ونميز بين الصحيح والفاسد .

فقال جماعة من المفسرين : إن الله تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم ، وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة ، وأخرجت إلى رحم الأمهات وجعلها علقة ، ثم مضغة ، ثم أنشأهم بشرا سويا ، حيا مكلفا ، فجعل خلقهم لذلك لإخراجهم من أصلابهم ، لأن أصلهم خرج منها ، ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهما من دلائل وحدانيته وعجائب خلقته ، وعرائب صنعتهم من أعضاء سوية وحواس مدركة وجوارح ظاهرة وباطنة وأعصاب وعروق وغير ذلك مما يعلمه من يفكر فيه ، فلما ركب ذلك فيه وكلها يدل عليه وعلى صفاته ووحدانيته ، فبالإشهاد بالأدلة صار كأنه أشهدهم بقوله : ألست بربكم ؟ وهو مما يظهر عليهم من آثار الصنعة صار كأنهم قالوا : بلى . وإن لم يكن هناك قول باللسان ، وبالبيان ، ولذلك نظائر ، قال تعالى : «فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها» . قالتا طائعين ،

ومعلوم أنه لم يكن ثم قول ولكن لما انصرف كما بينا كان بمنزلة قولها:
أطعنا، قال الشاعر:

أمتلاً الحوضُ وقال قَطْنِي سَيْلاً رويدا قد ملأت بطنِي
أى : امتلاً الحوض وظهر من امتلائه أنه لا يسع فيه شيء فكأنه قال:
قَطْنِي . وقال آخر :

وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدرنا كالدر لمأ شَقَب
وقال الله تعالى : « ويوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول : هل من
مزيد ؟ »

وقال بعض الحكماء : دَسَل الأرض من شق أنهارك وغرس
أشجارك ، وأينع نِمارك فإن لم تُجِيبك حواراً أجابتك اعتباراً . .
وعلى هذا أكثر كلام العرب وأشعارهم : سألت الأطلال والديار
فقال : كذا وكذا ، وذلك بما لا يحصى كثرة ، وعلى هذا هو عام في جميع بني
آدم — وهو قول الأصم وأبي مسلم . . (١) .

هذا ما قاله الحاكم الجشمي في كتابه تهذيب التفسير . .

فلنتأمل ما قاله الزمخشري : « من ظهورهم ، يدل من بني آدم بدل
البعض من الكل ، والمعنى : أخذ ذريائهم من ظهورهم : إخراجهم من
أصلابهم نسلاً ، وإشهادهم على أنفسهم ، وقوله « ألسنتُ بربكم قالوا بلى »
شهدنا ، من باب التخييل والتمثيل — ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على
ربوبيته — ووحدانيته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيها ،
وجعلها بمنزلة بين الضلالة والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وأقرهم
وقال لهم : ألسنت بربكم ؟ وكانهم قالوا : بلى أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا
وأقرنا بوحدانيتك . وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله

(١) تهذيب التفسير، مخطوط ومصور رقم ب ٤٠١٤٦ بدار للكتاب ورقة ١١٧، ١١٨ .

عليه السلام وفي كلام العرب ، ونظيره قوله تعالى : « إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » فقال لها وللأرضِ ائتيا طوعا أو كرها ، قَالَتَا : أَيْنَمَا طَانَعِينِ .

وقوله : إِذَا قَالَتِ الْإِنْسَانُ لِلْبَطْنِ الْحَقِّ

إِذَا قَالَتْ لَهُ رِيحُ الصَّبَا قَرَقَارٌ^(١)

ومعلوم أنه لا قول ثم وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى ... (٢) .

ألا يمكن رد كل كلمة من كلام الزمخشري إلى نظيرها من كلام الحاكم .
فيما عدا الاستشهاد بالشعر ؟

يمكن ذلك وهذا مما يجعلنا نؤكد أن الزمخشري كما انتفع بتفسير القاضي عبد الجبار ، كذلك انتفع بتفسير الحاكم الجشمي ، ولكنه أخفى ذلك ، وأبهم الأخذ عنه .

٢ — وننتقل إلى عمل آخر من أعمال الزمخشري تدلنا على القطع بمعرفته بتفسير الحاكم ، إذ ردّ توجيهها وتفسيرا وهذا التفسير والتوجيه للحاكم .

فثلا ، قال الحاكم في قوله تعالى : « أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ »^(٣) .

فإن قيل : ما وجه تشبيه المنافقين بالصيب على ما ذكره تعالى ؟ قلنا : قيل : فيه وجوه :

أولها : أن المطر المنزل مشبه بالقرآن المنزل ، وما فيه من الظلمات

(١) اسم فعل أمر بمعنى قرقر ، أمر للسحاب لتنزيله منزلة العاقل ، أي صوت بالرعد ولا قول للريح وإنما شبهها حيث تسوق السحاب بمن يصح منه القول على الاستعارة المكنية

(٢) البقرة : ١٩ .

(٣) الشكاشف ج١/ ١٣٧ ، ١٣٨

ما في القرآن من الابتلاء ، وما فيه من الرعد ، ما في القرآن من الزجر ، وما فيه من البرق ، ما في القرآن من البيان الذي ينتفع به المنافق لإظهار الإيمان ، وما فيه من الصواعق بما في القرآن من الوعيد في الآجل ، والدعاء إلى القتل في العاجل - عن ابن عباس (١) ، ثم ذكر بعد ذلك عدة وجوه .

فالحاكم جعل في الآية عدة تشبيهات : فالقرآن مشبه بالصليب ، وما في القرآن من الابتلاء مشبه بالظلمات ، وما فيه من الرعد ما في القرآن من الزجر ، وما فيه من البيان الرائع لأهل النفاق مشبه بالبرق ، وما فيه من الوعيد في الآجل والقتال في العاجل مشبه بالصواعق . . خمس تشبيهات ، في الآية والمشبه فيها كلها محذوف .

ولكن هذه التشبيهات المتعددة والمفرقة التي يجري عليها الحاكم والتي تجعل الكلام مبهلا ومن قال يلقى قولاً لدى الزمخشري ولم تحظ عنده بالرجحان والإطمئنان ، لذلك ردم الزمخشري في أسلوب مريب ، فلم يستند بالحكم ، بل دعا القاريء وكل من شغل بالعلم أن يحكم ذوقه ويحكم بعد البيان والفهم . فبه الزمخشري هذه التشبيهات المفرقة التي قال بها الحاكم دليل على إطلاعه على تفسير الحاكم ، وإليك كلام الزمخشري :

فإن قلت : قد شبه المنافق في التمثيل أولاً بالمستوفد ثانياً ، وإظهاره الإيمان بالإضاءة ، وإتباعه انتماعه بالظلمة الثامن ، فإذا شبه في التمثيل الثاني بالصليب ، وبالظلمات ، وبوالرعد وبالبرق ، وبالصواعق ؟ ب . قلت : لقائل أن يقول : شبه دين الإسلام بالصليب ، لأن القلوب تحميا به حياة الأرض بالمطر . أيضاً في قوله : فإلهه شفيق رحيم ، قاله في قوله : وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات .

(١) : ٨٥ : ١٠٤

(٢) : ٣١ : ١٠٤

(١) هذيب التفسير مخطوط رقم ٢٧٦٢٤ .

وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد.
وما يصيب الكفرة من الإفزاع والبلايا والفتن من جهة الإسلام بالصواعق.
د فان قلت : هذا تشبيه بأشياء فأين ذكر المشبهات ؟
وهلا صرح به كما في قوله : د وما يستوى الأعمى والبصير والذين
آمنوا وعملوا الصالحات ولا المسيء (١) ، وفي قول أمرى القيس :
كان قلوب الطير رطباً ويابساً لدَى وكرها العنابُ والخشف البالى
قلت : كما جاء ذلك صريحاً جاء مطوياً ذكره على سنن الاستعارة
كقوله تعالى : د وما يستوى البحران هذا عذبٌ فرات سائغٌ شرابه وهذا
مِلْحٌ أجاج (٢) ، د وضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون
ورجلاً سلباً لرجل (٣) .

وبعد أن أجاز هذه التشبيهات المفرقة وقدر أن التشبيهات في الآية
مطوية ومفهومة كمنظارتها في القرآن الكريم وفي الشعر العربي ، إلا أنه
وجد أن هذا الطريق ليس هو الطريق الأفضل في التشبيه والامثل في
البلاغة ، وأن من ذهب هذا المذهب جرى على غير الطريق الأقوم ، ونهج
النهج غير المستقيم الذى سار عليه علماء البيان ، فقال : والصحيح الذى عليه
علماء البيان لا يتخطونه أن التمثيلين جميعاً من جملة التمثيلات المركبة دون
المفرقة ، لا يتكلف الواحد واحد شيء يقدر شبهه به . وهو القول الفحل
والمذهب الجزل ، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى ، معزولاً بعضها من
بعض لم يأخذ هذا بحجز ذاك ، فتشبهها بمنظارتها كما فعل امرؤ القيس وجاء
في القرآن ، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامت وتلاصقت
حتى عادت شيئاً واحداً . بأخرى مثلها ، كقوله تعالى : د مثل الذين حملوا

(١) غافر : ٥٨ .

(٢) فاطر : ١٢ .

(٣) الزمر : ٢٩ .

التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا .. الآية^(١)، الغرض تشبيه اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة، بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوى الحاليتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمل ما سواها من الأوقار، لا يشعر من ذلك إلا بما يمر من رقبته من الكد والتعب، وكقوله واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء^(٢)، والمراد قلة بقاء زهرة الدنيا كقلة بقاء الخضر، فأما أن يراد تشبيه الأفراد بالأفراد غير منوط بعضها ببعض، ومصيره شيئاً واحداً، فلا.

فكذلك لما وصف وقوع المنافقين في ضلاتهم وما خبطوا فيه من الخيرة والذهشة شبت حيرتهم وشدة الأمر عليهم بما يكاد من طفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل، وكذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق^(٣).

أبعد ذلك شك في أن الزمخشري كان من مصادر في الكشف "تهذيب التفسير"، للحاكم الجشعي؟ الحق والذي نطمئن إليه أن تهذيب التفسير رجع إليه الزمخشري وعرف عنه الكثير وأخذ عنه ورد عليه.

٣ - وقال الحاكم أيضاً في قوله تعالى: "فأربحت تجارتهم"^(٤) أى لم ينتفعوا بذلك.

ومتى قيل: لم قال: فأربحت تجارتهم، ولم يقل فأربحوا في تجارتهم، والرابح هو التاجر؟

قلنا: هو فصاحة في كلام العرب فيقال: ليك قائم، ونهارك صائم قال الشاعر.

(٢) الكهف : ٤٥

(٣) البقرة : ١٦

(١) الجمعة : ٥

(٣) الكشف ج ١/ ٦٠، ٦١ .

. . . أما نهاره فاعمى وأما ليله فبصير^(١)

وقال الزمخشري : فإن قلت : كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها ؟ قلت : هو من الإسناد المجازي ، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقة له ، كما تلبست التجارة بالمشتريين^(٢) .

أليس في ذلك ما يدل على انتفاع الزمخشري وإفادته من الحاكم الجشمي ومع ذلك لا يذكره بشكر ، ولا يعترف له بجميل ، وهو أستاذه في التفسير وشيخه في التأويل ١١٩ .

وهذا التخريج لتلك الآية وإن كان سابقا على الحاكم^(٣) إلا أن عدم ذكر الكشف للمصدر ووجود التشابه بين الكلامين يرجح أن النقل كان من الحاكم .

وقد ذكر صاحب النجوم الزاهرة أن للرماني كتاب « التفسير الكبير » . وقد سلك الزمخشري سبيله وزاد عليه^(٤) ، ويؤكد أحد الباحثين بعد اطلاعه على « جزء عم »^(٥) من هذا التفسير وعقد المقارنة بين تفسيرى الرماني والزمخشري : أن الزمخشري قد سطا على هذا التفسير ، ونسب الكثير منه إلى نفسه حيث لم يصرح بالمصدر الذي نقل عنه ، ويؤكد مرة أخرى أن الزمخشري اطلع على هذا التفسير وأفاد منه ، بل نقل عنه نصوصاً بأسرها ، وكان واجب الأمانة العلمية يقتضى بأن يشير إلى ذلك في كتابه^(٦) .

والحق أن وجود تشابه بين « جزء عم » المنسوب إلى الرماني وتفسير

(١) تهذيب مخطوط مصور بدار الكتب برقم ب ٢٧٦٢٤ ورقة ١٢ .

(٢) الزمخشري ج ١/ ٥٣ (٣) انظر دفاع ابن قتيبة عن المجاز في الخاتمة .

(٤) النجوم الزاهرة ج ٤/ ١٦٨ (٥) تفسير جزء عم مخطوط منسوب

لرماني (ت ٣٨٦ هـ) .

(٦) القرآن الكريم وأثره في الدراسات الجوية ٢٢٤ .

الزمخشري لا يعطينا الدليل القاطع على تأثر الزمخشري بالرماني حيث أن هذا التشابه موجود أيضاً بين «جزء عم» ، وهذا وبين تفسير القاضي عبد الجبار ، ويمكن أن نرد كثيراً من هذا التفسير المنسوب إلى الرماني إلى تفسير القاضي عبد الجبار (المتشابه ، والتنزيه) في الآيات التالية :

« والنازعات غرقاً »^(١) ، ورقة ٣٠ ، « فأين تذهبون ؟ »^(٢) ، ورقة ٤٨ ، « وما أدراك ما يوم الدين ثم ما أدراك ما يوم الدين »^(٣) ، ورقة ٥٢ ، « وأكيد أكيداً »^(٤) ، ورقة ٧٤ ، « ثم لا يموت فيها ولا يحيى »^(٥) ، ورقة ٧٦ ، « وذكر إن نفعت الذكرى »^(٦) ، ورقة ٧٦ ، « وجاء ربك »^(٧) ، ورقة ٧٦ ، « وجوه يومئذ خاشعة »^(٨) ، ورقة ٧٧ ، « الذي أنقض ظهرك »^(٩) ، ورقة ١٠٠ ، « كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون »^(١٠) ، ورقة ١١٤ ، « الكافرون » ، ورقة ١٢٣ .

وهذا يكون الرماني والزمخشري كلاهما متأثراً بالقاضي عبد الجبار ، على أنه لو أسعدنا الحفظ ووجدت الأجزاء الأولى من القرآن من البقرة لكان الحكم بالتشابه أو عدمه قاطعاً .

على أن هذا المخطوط الذي نسب إلى الرماني ليس له على الحقيقة بدليل أن صاحب هذا المخطوط ذكر صاحب الكشف فقال عند قوله تعالى في سورة الضحى : « وسوف يُعطيك ربك فترضى » ، « واللام الداخلة على سوف لام الابتداء المؤكدة لمضمون الجملة والمبتدأ محذوف تقديره ولأنك سوف يعطيك » ، ونحوه لأقسام ، فيمن قرأ كذلك ، في أن المعنى

(٢) التكوير : ٢٦

(٤) الطارق : ١٦

(٦) الأعلى : ٩

(٨) الفاشية : ٢

(١٠) التكاثر : ٤

(١) النازعات : ١

(٣) الانقطار ١٧ ، ١٨

(٥) الأعلى : ١٣

(٧) الفجر : ٢٢

(٩) الانشراح : ٣٠

لأننا أقسم ، لأنها إن كانت لام قسم فلامه لا تدخل على المضارع إلا مع نون التوكيد فتعين أن تكون لام الابتداء ولامه لا تدخل إلا على المبتدأ أو الخبر فلا بد من تقدير مبتدأ وخبر كما ذكرنا ، كذا ذكره صاحب الكشف .

وقال صاحب الكشف . لام القسم واستغنى عن نون التأكيد لأن النون إنما تدخل ليؤكد أن اللام لام القسم لا لام الابتداء ، وقد علم أنه ليس للابتداء لدخولها على سوف لأن الابتداء لا تدخل على سوف (١) . وهذا النص الذي نسب إلى صاحب الكشف هو فعلا موجود بعينه في نفس السورة (٢) مما يدل دلالة قاطعة على أن هذا المخطوط ليس للرماني وإنما لشخص آخر متأخر عن الزمخشري ويكفي في نفي نسبته عن الرماني التصريح بأن هذا النقل عن صاحب الكشف .

أما بقية النص الذي نقله عن صاحب الكشف فغير موجود في الكشف ، فن يا ترى صاحب الكشف هذا ؟ وإن كانت مقدمة الكشف ذكر فيها الكشف ، على أنه الكشف (٣) ، مما يجوز أن يكونا على مسمى واحد .

وبهذا يتأكد لنا أن هذا المخطوط (جزء عم) المنسوب للرماني ليس له وإنما هو لمؤلف متأخر عن الزمخشري ، ويبقى احتمال وهو أن صاحب هذا الجزء متأثر بالزمخشري وبالقاضى عبد الجبار ، إذ بمقابلة النصوص السابقة على آثار كل منهما نجد التطابق ظاهراً بينهما .

* * *

(٢) الكشف ج١ / ٦١٢ .

(١) جزء عم (مخطوط منسوب إلى الرماني) .

(٣) أنظر « مقدمة الكشف ج١ ص ١٨ » .

الفصل السادس

الفخر الرازي وتأثيره بالقاضى

الفخرى الرازى :

نشأ الرازى وعاش ولقى ربه فى إقليم الرى - وهو محمد بن عمر بن الحسين بن على الرازى الإمام نثر الدين بن خطيب الرى قرشى النسب من قبيلة تيم، ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

وتفسير الرازى أحدث تحولا كبيرا فى التفكير الإسلامى فى كثير العلوم فهو الذى خلط علم الكلام بالفلسفة والمنطق ، وفسر القرآن على الطريق العقلى وإن كان فى تفسيره شئ كثير من النقول عن السابقين ، وهو الذى وضع القواعد التفسيرية فى علم الكلام وعلوم البلاغة ، وهو الذى أشاع فى تفسير القرآن الأبحاث النطبية والكونية والنفسية .

وقد كان كل مفسر قبله - تقريباً - يعنى باتجاه واحد أو باتجاهين . فالطبرى مثلاً - اعتمد أكثر ما اعتمد على التفسير العقلى - وإن كانت بذور التفسير بالرأى ظهرت فى تفسيره ، والزحشرى عنى بالمباحث البلاغية وبتقرير مذهبه الاعتزالى محاولاً تخريج الآيات القرآنية على ما يؤيد مذهبه - وقد سبقه فى هذا الاتجاه القاضى عبد الجبار - والفراء عنى فى تفسيره بالغريب والإعراب والقراءات .

فلما جاء الرازى أودع كتابه أبحاثاً نحوية وبلاغية ولغوية وملاه بالتفسير المنقول وبجانب ذلك انتصر لمذهب الإمام الشافعى . وينقل كثيراً عن صاحب الكشف لكن ليست له عناية ملحوظة بنقل كل بلاغيات الكشف .

وبعد الرازي أول من قعد علوم البلاغة فكان الصلة بين البلاغة الأدبية والبلاغة ذات القوانين والقواعد ، ويتمثل ذلك في كتابه « نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز » ، فقد لخص فيه كتابي عبد القاهر (أسرار البلاغة) و (دلائل الإعجاز) ورتب مسائلها في تقنين على هو الأول من نوعه في هذا الفن ، وكتاباه هذا سابق على تفسيره يدل عليه قول في سورة البقرة عند كلامه على آية التحدى : « ومن تأمل كتابنا في دلائل الإعجاز علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى (١) » .

وقد كان الرازي مولعاً بالرد على مخالفيه في العقيدة والمذهب - وهو سني أشعري . فلذلك جاء الكتاب حافلاً بالرد على المعتزلة وغيرهم من أرباب الفرق . ولا يكاد يمر بآية تخدم مذهبه العقدي إلا عرض لها وأورد شبهة خصومه ودخلها بما قاله أصحابه أو بما يراه هو .

ويظهر في تفسيره - بصورة واضحة - جدله الطويل العميق مع المعتزلة في عقائدهم الكلامية . كما يذكر كثيراً من علماء المعتزلة كالجبائي ، والقاضي عبد الجبار ، وأبي هاشم ، وأبي مسلم ، وغيرهم .

والرازي قليل الإيراد للباحث البلاغي في تفسيره إذا قسناه بمفسر كالزمخشري ولكنه حين يعرض لها يتناولها في قوة ووضوح .

وقد حرص الرازي على أن يستدل كل قول لصاحبه مع كثرة من نقل عنهم من لغويين وفقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين ، وأطباء وفلاسفة . وهذا أمر يحمد للرازي . وينبغي أن يذكر له بالثناء والتقدير (٢) .

وقد كان الرازي في تفسيره تارة ينقل عن القاضي صراحة ، وتارة

(١) انظر مفتاح الغيب (تفسير الفخر الرازي) ج ١ - ٢٣٤

(٢) الإمام فخر الدين الرازي - د - العارفي ٧ ، ٢١ ، ٥٧ ، ١٩٠

ينقل عن الجبائي ، ويكون عبد الجبار ناقلاً هذا عن الجبائي أيضاً ، وطوراً ينقل عن جملة المعتزلة ويكون موجوداً بنصه في كتب القاضي ،

أما في كتابه : « نهاية الإيجاز » ، فقد نقل عن القاضي ولم يذكر اسمه ولا لقبه كما سنبين وقد كان الفخر الرازي يحل القاضي عبد الجبار ويلقبه بالشيخ وينقل عنه على الرغم من اختلافهما في المذهب العقدي وأفاد منه وتأثر به .

وسيكون بحسبنا مقصوداً على النكت البلاغية التي أفادها من القاضي صراحة ، أو أفادها من الجبائي أو جملة المعتزلة - وهي موجودة بنصها عند القاضي .

وهذه المسائل منها ما يندرج تحت مباحث علم المعاني ، ومنها ما يدخل تحت علم البيان .

تأثر الرازي بالقاضي :

ففي مباحث علم المعاني يتحدث عن التكرار ، والتطويل ، والتأكيد ، والحذف .

ففي مقام التكرار والتطويل عقد فصلاً في بيان فساد طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل في كتابه « نهاية الإيجاز » فقال :

« اعلم أن عادة الفصحاء جارية بأنهم يكررون القصة الواحدة في مواضع لأغراض مختلفة تتجدد في المواضع ، وذلك من الفضائل لامن المعاييب ، وإنما يعاب التكرار إذا كان الموضع الواحد ، والله تعالى إنما أنزل القرآن على رسوله في ثلاث وعشرين سنة حالاً بعد حال ، وقد علم من حاله أنه كان يضيق صدره لما يناله من الكفار فكان تعالى يسليه بما ينزل

عليه من أقاصيص من تقدم من الأنبياء ويعيد ذكره بحسب ما يعلمه من الصلاح ولهذا قال سبحانه : « وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك (١) » .

وأيضاً فلأن ظهور الفصاحة ومرتبتها في القصة الواحدة إذا أعيدت أبلغ منها في القصص المتغايرة ، فهذا هو الفائدة فيما تكرر من كتاب الله من قصة موسى وفرعون وسائر الأنبياء .

وأما ما تكرر في سورة الرحمن من قوله تعالى : « فبأي آلاء ربكما تكذبان » ، فليس بتكرار لأنه سبحانه ذكر نعمة بعد نعمة بهذا القول ، وإنما عني بالثنائية : الجن والإنس ، ومعلوم أن الغرض من ذكره عقيب نعمة غير الغرض من ذكره عقيب عقيب نعمة أخرى وإن كان اللفظ واحداً .

فإن قيل : فقد ذكر تعالى في سورة الرحمن ما ليس من النعم وعقبه بهذا القول لأنه قال « هذه جهنم التي يكذب بها المجرمون يطوفون فيها وبين حميم آن » ، ثم قال : « يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصرون » ، وذلك بطن فيما قلتم .

فيقول له ، إن جهنم والعذاب وإن لم يكونا من آلاء الله فإن ذكره تعالى لهما ووصفه لهما على طريق الزجر عن المعاصي والترغيب في الطاعات من الآلاء والنعم .

فأما ما ذكره تعالى في إعادة قوله « ويل يومئذ للمكذبين (٢) » ، قال : إنه ذكر ذلك عند قصص مختلفة فلم يعد تكراراً ، لأنه أراد بما ذكره أولاً « ويل يومئذ للمكذبين » ، بهذه القصة ، ثم لما أعاد قصة أخرى ذكر مثله على هذا الحد ، ولما اختلفت الفائدة خرج عن أن يكون تكراراً .

وأما سورة «الكافرون» ، فليس فيها تكرار لأن المراد به لا أعبد ما تعبدون اليوم ، والمراد بقوله ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، أنكم غير عابدين لما أعبدته اليوم ، وأراد بقوله : «ولا أنا عابد ما عبدتم» ، أى غير عابد ما عبدتموه فيما ما سلف ، لأنهم كانوا يعبدون فى المستقبل من الحجارة والأوثان غير ما عبدوه من قبل ، وعنى بقوله : «ولا أنتم عابدون ما أعبد» أنكم لا تعبدون ما أعبدته بعد اليوم ، وإنما أنزل تعالى ذلك لأن قوماً من الكفار قالوا الرسول الله — ﷺ — اعبد ما نعبد نحن اليوم سنة حتى نعبد ما تعبد أنت اليوم سنة وهكذا فى كل سنة حتى نشترك فى العبادة على هذا السبيل . فأنزل الله هذه السورة جواباً ولا يصح فى الخطاب إذا قصد به هذا الوجه ، إلا أن يورد على هذا الحد ، وليس المعتبر بتكرار اللفظ لأننا نعلم أن الحروف والكلمات متكررة فى كل الكلام . وإنما المعتبر بالأغراض والمقاصد ، وربما كان المشبه فى اللفظ غير مكرر فى المعنى ، وربما كان المتباين فى اللفظ متكرراً فى المعنى . (١) .

وهذا الفصل الذى عقده الرازى بعنوان :

«الفصل الرابع فى بيان فساد طعنهم فى القرآن من جهة التكرار

والتطويل» .

هذا الفصل بعينه عقده القاضى عبد الجبار بنفس العنوان فقال :

«فصل فى بيان فساد طعن المخالفين فى القرآن من جهة التكرار

والتطويل» .

وما أتى به الرازى تحت هذا العنوان من الكلام السابق مختصر من كلام القاضى عبد الجبار تحت ذلك العنوان — إلا أن عبد الجبار روى ذلك عن شيخه أبى على فقال فى صدر هذا الفصل (٢) : «واعلم أن شيخنا

(١) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ١٦٧ . (٢) المغنى ج ١٦٦ / ٢٩٦ — ٤٥١

أبا على قد أشبع القول في ذلك في مقدمة التفسير ، فذكر أن العادة من
الفصحاء ... وذكر بقية الكلام الذي روينا عن الرازي سابقاً إلا أن
الرازي اختصر ما بسطه القاضي عبد الجبار واكتفى منه بما ذكره القاضي
في الدفاع عن الطعن بالتكرار ولم يذكر شيئاً دفاعاً عن الطعن في التطويل
والذي ذكره القاضي عبد الجبار أيضاً ناقلاً عن شيخه أبي هاشم متصلاً
بالكلام السابق وفي نفس الفصل (١) .

ولم ينسب الرازي هذا القول لأحد من العلماء كعادته في أن ينسب كل
قول لصاحبه ولعل مما يخفف هذا العتاب عن الرازي أنه في الفصل السابق
والذي استغرق أقل من صفحة عقده بعنوان : « الجواب عما قاله بعض
الملحدين من أن في القرآن تناقضاً ، وذكر فيه أن ابن الراوندي زعم أن
هناك آيات متناقضة في القرآن وقد أجاب « الشيخ » عنها وذكر تلك
الإجابات في هذا الفصل .

فلعل هذا « الشيخ » الذي تصدى لابن الرواندي في ذلك الفصل السابق
هو صاحب الجواب أيضاً عن طعن على القرآن بالتكرار والتطويل في
الفصل اللاحق . ولكن من هذا « الشيخ » ومن الملقب بهذا اللقب ؟ سيأتي
تفسيره .

وفي مقام التأكيد عقد فصلاً بعنوان :

« الفصل الثالث في الجواب عما قاله بعض الملحدين من أن في القرآن
تناقضاً ، أعلم أن الكلامين إنما يتناقضان إذا تضمن أحدهما نفي ما أثبتته
الآخر أو إثبات ما ينفيه ، وقد علمنا أنه ليس في كتاب الله تعالى ما هذا
حاله ، فإن ادعى مدع ما هذا حاله بيننا فساد قوله ، ومتى قال في القرآن

ما يقضى ظاهره التناقض ، ولكن يحتمل غيره ، قيل يجوز أن يكون المراد مالا يتناقض .

ومتى قال القائل في قوله : « ليس كمثل شيء » ، إنه يتناقض لأن دخول الكاف عليه يقتضى إثبات المثل والنفي يقتضى ضده .

قلنا له : الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف فيقول : ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع ، فيكون أبلغ من حذف الكاف وهو يبين أن الوجه الذي به طعنوا في القرآن مما يعظم شأنه . وقد ذكر ابن الراوندى آيات زعم أنها متناقضة والشيخ أجاب عنها .. (١) .

وهذا الاعتراض والإجابة عنه مختصر من كلام عبد الجبار المبسوط في هذا الموضع (٢) ودون تغيير في العبارة أو تغيير في المناسبة وإنما فقط أسقط بعض الجمل اختصاراً .

ولكن من الشيخ ؟ أهو القاضي عبد الجبار أم أبو علي الجبائي ؟ النص هذا موجود ومختصر من كلام عبد الجبار في نفس الآية والاعتراض والجواب عنه الظاهر أنه له لأن عبد الجبار بعد تصوير هذا الاعتراض والإجابة عنه قال مبتدئاً كلاماً جديداً : وقد بين شيخنا د أبو علي ، في « نقض الدامغ » ، أنه إنما كان يصح ادعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي في عين واحدة ويستمر في النقل والرواية عن أبي علي عدة صفحات متوالية (٣) : فلو كان هذا الاعتراض والإجابة عنه من كلام أبي علي لنص على ذلك كما نص على ما وليه ، وعلى هذا فالملقب بالشيخ هو القاضي عبد الجبار .

(٢) المغنى ج ١٦ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(١) نهاية الإيجاز ص ١٦٤ .

(٣) انظر « صور السكناية » مثل ص ٣٨٢ . المغنى ج ١٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩٤ .

وفي مقام الحذف قال في قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله »
بمعنى ظل من الغمام والملائكة ، اختلف أهل الكلام في قوله : « هل ينظرون
إلا أن يأتيهم الله » ، وذكروا فيه وجوها :

الوجه الأول : وهو مذهب السلف ... وهو تفويض معنى الآية على
سبيل التفصيل إلى الله تعالى .

الوجه الثاني : وهو مذهب جمهور المتكلمين أنه لا بد من التأويل على
سبيل التفصيل ، ثم ذكروا فيه وجوها :

الأول : المراد : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله — أي آيات الله —
بفعل مجع . الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات — كما يقال : جاء
الملك إذا جاء جيش عظيم من جهته ... ومتى أضمر ذلك زالت الشبهة
بالسكينة — وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية .

الثاني في التأويل : أن يكون المراد : هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله —
أي أمر الله — والكلام في هذه الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى
شيء فإن كان ذلك محالاً ، قالوا : فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله العلماء
في قوله : « الذين يحاربون الله » المراد : يحاربون أوليائه ، وقال :
« وأسأل القرية » والمراد : وأسأل أهل القرية فكذا قوله : « يأتيهم الله »
المراد به يأتيهم أمر الله ، وقوله : « وجاء ربك » والمراد : جاء أمر ربك ،
وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وهو مجاز مشهور .
يقال : ضرب الأمير فلاناً وصلبه . والمراد : أنه أمر بذلك لا أنه تولى
ذلك العمل بنفسه ، ثم الذي يؤكد صحة القول بصحة هذا التأويل وجهان :

الأول : أن قوله ههنا « يأتيهم الله » ، وقوله : « وجاء ربك » ، إخبار عن
حال القيامة ، ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال : « هل
ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك » ، فنصار هذا الحكم مفسراً

لذلك المتشابه لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض (١) .

وقال في قوله تعالى : « فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه » (التوبة ٧٧) . قال الجبائي : إن المشبهة تمسكوا في إثبات رؤية الله تعالى بقوله : « تحييتهم يوم يلقونه سلام » ، قال : اللقاء ليس عبارة عن الرؤية بدليل أنه قال في صفة المنافقين « إلى يوم يلقونه » ، وأجمعوا على أن الكفار لا يرونه فهذا يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية . قال : والذي يقويه قوله عليه السلام : « من حلف على يمين كاذبة ليقتطع حق امرئ مسلم اتي الله وهو عليه غضبان » ، وأجمعوا على أن المراد من اللقاء هنا لقاء ما عند الله من العقاب فكذا ههنا . وانقضى استحسان هذا الكلام .

ثم يقول الرازي معلقاً على رأي الجبائي واستحسان القاضي عبد الجبار له : وأقول وأنا شديد التعجب من أمثال هؤلاء الأفاضل كيف قنعت نفوسهم بأمثال هذه الوجوه الضعيفة (٢) ... ؟ ثم يستمر الرازي في تعداد موجبات هذا الضعف :

وقال في قوله تعالى : « وقال الذين لا يرجئون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة » الفرقان ٢١ ، :

قال القاضي : تفسير اللقاء برؤية البصر جهل بال لغة فيقال في الدعاء لفاك الله الخير . . . وقد يقول القائل : لم ألق الأمير وإن رآه من بعد . ويقال في الضرير : لقي الأمير إذا أذن له ولم يحجب ، وقد يلقاه في الليلة المظلمة ولا يراه ، بل المراد من اللقاء هنا هو المصير إلى حكمه حيث لا حكم لغيره في يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً لأنه رؤية البصر — ثم يعلق

(٢) المرجع السابق ج ٤/ ٧٠٣ .

(١) تفسير الرازي ج ٢/ ٢٩٠ ، ٢٩٣ .

الرازي على هذا الكلام بقوله : واعلم أن هذا الكلام ضعيف . . . (١) .
ثم يستمر في الاحتجاج لرأيه ورأى الأصحاب .

فبالنظر إلى الآية الأولى هل ينظرون . . . إلخ ، والذي أسند
التأويل فيها إلى جمهور المتكلمين . والآية الثانية ، فأعقبهم اتفاقا . . . إلخ .
والذي أسند التوجيه فيها إلى الجبائي واستحسان القاضي له .
والآية الثالثة ، وقال الذين لا يرجون . . . إلخ ، وإسناد التوجيه فيها
إلى القاضي دون واسطة أحد .

وبمراجعة ما قاله القاضي عبد الجبار في تلك الآيات وأمثالها نجده قال
ذلك في نفس المواطن (٢) ، وأول الآيات على أن المحذوف المضاف وأقيم
المضاف إليه مقامه توسعاً حتى يصح الكلام ويسلم لهم مذهبه الاعتزالي .
وقال في قوله تعالى : « وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست »
ولنبينه لقوم يعلمون ، (الأنعام ١٠٥) .

بدأ تعالى بحكاية شبهات المنكرين لنبوة محمد ﷺ — فالشبهة الأولى :
قولهم : يا محمد إن هذا القرآن الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارس
العلماء ومباحث الفضلاء وتنظمه من عند نفسك ثم تقرأه علينا وتزعم أنه
وحى نزل عليك من الله تعالى . ثم يقول :

اعلم أن المراد من قوله : « وكذلك نصرف الآيات » ، يعني أنه تعالى
يأتى بها متواترة حالاً بعد حال ثم قال : وليقولوا درست وفيه مباحث . .
ثم قال في المبحث الرابع : اعلم أنه تعالى قال : « وكذلك نصرف الآيات » ثم
ذكر الوجه الذي لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران :

(١) نفس المرجع ج ٦ / ٤٦٣ .

(٢) المشابهة ص ١٢٠ ، التنزيه ص ٤٨ ، شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٦ ، انظر
« حذف المضاف » ص ١٧٧ .

أحدهما : قوله تعالى : « وليقولوا درست ، والثاني : قوله تعالى
« ولنبينه لقوم يعلمون » .

أما هذا الوجه الثاني فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين الحكمة في هذا
التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم . وإنما الكلام في الوجه الأول
وهو قوله « وليقولوا درست » ، لأن قولهم للرسول : درست ، كفر منهم
بالقرآن وبالرسول :

فأما أصحابنا فإنهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه : إنا ذكرنا
هذه الدلائل حالا بعد حال ليقول بعضهم درست فزاد كفرأ بعد كفر
وتثبيتاً لبعضهم فزاد إيماناً على إيمان . ونظيره قوله تعالى : « يضلُّ به
كثيراً ويهدى به كثيرأ » وقوله « وأما الذين في قلوبهم مرضٌ فزادتهم
رجساً إلى رجسهم » .

وأما المعتزلة فقد تحيروا . قال الجبائي والقاضي ، وليس فيه إلا أحد
وجهين : الأول : أن يحمل هذا الإثبات على النفي ، والتقدير : وكذلك
تصرف الآيات لثلاثا يقولوا درست ، ونظيره قوله : « يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ
تَضِلُّوا » ، ومعناه لثلاثا تضلُّوا .

الثاني : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة ، والتقدير : إن طاعة أمرهم
عند تصرفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين إلى اختيارهم
حادلين عما يلزم من النظر في هذه الدلائل (١) .

ولو رجعنا إلى ما قاله القاضي في نفس الآية (٢) لوجدنا الوجه الأول
القائم على حذف « لا » ، ووجه آخر يقوم على الظاهر والحقيقة ، أما
الوجه القائم على أن اللام لام العاقبة فغير موجود فيما رجعنا إليه من مصادر

(٢) أنظر « حذف الحرف » ص ١٩٢

(١) تفسير الرازي ج ٤ / ١٧٦ ، ١٧٧

المنتشاه ص ٢٥٥ .

فعله منقول من مصدر لم نطلع عليه من كتب القاضى .

وفى مباحث علم البيان ، قال فى مقام الاستعارة عند قوله تعالى :

١ - « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » ولهم عذابٌ عظيم ، (البقرة ٧) .

قال الرازى : والكلام هنا يقع فى مسائل ، وقال فى عاشر تلك المسائل الثمانى عشرة :

ما حكه عن الحسن البصرى وهو اختبار أبى على الجبائى والقاضى :
أن المراد بذلك : علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار وعلى أنهم لا يؤمنون أبدا فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال : « أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان » ، وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه وبلغنونه ، والفائدة فى تلك العلامة إما مصلحة عائدة إلى الملائكة لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا ملعونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر - أو إلى المكلف فإنه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغباله فى الإيمان ، وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه وبلغنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر .

قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع لأننا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ، ولأن الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر أنه كافرا فإذا لم يمنع ذلك من الإيمان فكذا هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتى بالإيمان ويترك الكفر .

قالوا : وإنما خص القلب والسمع بذلك لأن الأدلة السمعية لا تستغاد إلا من

جهة السمع، والأدلة العقلية لاستغداد إلامن جهة القلب ولهذا خصها بالذكر.

فان قيل : أفتحملون الغشاوة في البصر أيضاً على معنى العلامة ؟

قلنا : لا . لأننا إنما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لأن حقيقة اللغة تقتضى ذلك ولا مانع منه فوجب إثباته . أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الإبصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حملها على المجاز — وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية .

فهذا يجرع أقوال الناس في هذا الموضع (١).

وبالرجوع إلى نفس الآية في كلا كتابيه « المتشابه » و « التنزيه » (٢) نجد نفس الكلام ونفس التوجيه ، وليس بعد اعترافه بالنقل عن القاضي تعليق .

٢ — وقال في قوله تعالى : « في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً » (٣) ، فان قيل : الزيادة من جنس المزيّد عليه فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضاً محمولا على الكفر والجهل فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل .

قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه : وجعل منها :

١ — أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ؟

٢ — قوله : « ولهم عذاب أليم » ، فإن كان تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لولهم وطولهم فأى ذنب لهم حتى يعذبهم ؟

(١) تفسير الرازى ج ١ / ٢٧٠ ، ٢٧٣

(٢) انظر « صور الاستعارة عند القاضي » ص ٢٢٧ المتشابه ص ٥١ ، ٥٤ ، التنزيه ص ١٤

(٣) البقرة آية ١٠ .

٣ — أنه تعالى أضافه إليهم بقوله : « بما كانوا يكذبون » ، وعلى هذا وصفهم تعالى : بأنهم يفسدون في الأرض ، وأنهم السقهاء ، وأنهم إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم — إذا ثبت هذا فنقول لابد من التأويل ، وهو من وجوه : الأول : يحمل المرض على الغم لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي ﷺ — واستعلاء شأنه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياساتهم ، كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله ابن أبي ابن سلول على حمار . فقال له : نبح حمارك يا محمد فقد آذنتني ريحه فقال له بعض الأنصار : اعذر يا رسول الله فقد كنا عز منا على أن تتوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا ، فهو لاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال : فزادهم الله مرضا أي زادهم غما على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي ﷺ — وتعظيم شأنه (١) .

وما أسنده الرازي في هذه الآية للمعزلة موجود في « متشابه القاضي عبد الجبار منقول عن أبي علي ، وكذا في كتابه « التنزيه » ، غير منسوب لأحد (٢) ، فلمله يقصد بذلك القاضي عبد الجبار وينقل تلك الخلاصة من كلا كتابيه ، مما يدل على تأثره به ووقوفه على آثاره .

٣ — وقال في قوله تعالى : « وإن تصبهم حسنة » يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك (٣) ، ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها :

الأول : قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول ﷺ — فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الإمساك كما جرت عادته في جميع الأمم قال تعالى : « وما أرسلنا في قرية

(١) تفسير الرازي ج ١ / ٢٨٥ : (٢) المتشابهة ص ٥٥ و ٥٦ التنزيه ص ١٥

(٣) النساء : ٧٨

من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء^(١) فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا أعظم شؤماً من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم. فقله تعالى : « وإن تصبهم حسنة » ، يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار وقالوا : هذا من عند الله ، وإن تصبهم سيئة دجذب وغلاء سعر قالوا : هذا من شؤم محمد ، وهذا كقوله : « فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيطروا بموسى ومن معه »^(٢) وعن قوم صالح : « قالوا أطيتنا بك وبمن معك »^(٣) .

القول الثاني : المراد من الحسنة : النصر على الأعداء والغنيمة ، ومن السيئة : القتل والهزيمة .

قال القاضى : والقول الآخر هو المعتبر لأن إضافة الخصب والغلاء إلى الله ، وكثرة النعم وقلتها إلى الله جائزة — أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة ، لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يحز إضافتها إلى الله .

ثم يقول الرازى معلقاً على هذا : وأقول : القول كما قال على مذهبه ، إنما على مذهبنا فالكل داخل في قضاء الله وقدره^(٤) .

وتأويل الحسنة بالخصب والسيئة بالجذب على المجاز مال إليه القاضى فى هذه الآية^(٥) كما ذكر الرازى وليس بعد ذكره للقاضى ونقله عنه كلام أو تعليق .

٤ — وقال فى قوله تعالى : « إذا رآتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغييظاً وزفيراً » .

(١) الأعراف : ٩٤ انظر « صور الاستعارة » ص ٢٦٠

(٢) الأعراف ١٣١ (٣) النحل ٤٢ :

(٤) تفسير الرازى ج ٣ / ٣٩١ ، ٣٩٢

(٥) انظر « صور الاستعارة » المتشابهة ص ١٩٨ ١٩٧ .

قال أصحابنا : قول الله تعالى في صفة النار : إذا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ
سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا ، يجب إجراؤه على الظاهر . لأنه لا امتناع في أن
تكون النار حية رائية مغتاطة على الكفار .

أما المعتزلة : فقد احتاجوا إلى التأويل وذكروا فيه وجوها :

أحدها : قالوا : معنى رَأَوْهُمْ : ظهرت لهم ، من قولهم دور تترامى .
وتتناظر وقال عليه السلام : إن المؤمن والكافر لا تترامى ناراهما ، أى
لا تتقابلان لما يجب على المؤمن من مجاورة الكافر والمشرک ، ويقال : دور
بني فلان متناظرة أى متقابلة .

وثانيها : أن النار لشدة اضطرامها وغليانها صارت ترى الكفار
وتطالبهم وتغيظ عليهم .

وثالثها . قال الجبائي : إن الله تعالى ذكر النار وأراد الخزنة الموكلة
بتعذيب أهل النار ، لأن الرؤية تصح منهم ولا تصح من النار فهو كقوله تعالى :
« واسأل القرية ، وأراد أهلها ^(١) » .

أسند الرازي هذا التأويل إلى جملة المعتزلة ولم يعين منهم أحدا اللهم
إلا في الوجه الثالث فقد أسنده إلى الجبائي ولعل القاضي عبد الجبار كان
من قصدهم بل على رأسهم ، لا سيما وأن نفس التأويل موجود بالأوجه
الثلاثة عند القاضي ^(٢) أولا ثم عند من بعده عن أخذ عنه وأفاد منه .

هـ — وقال في قوله تعالى : « إِنَّ تَمْسِكُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ
تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً يَفْرِحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ
شَيْئاً — إن الله بما يعملون محيط ^(٣) » إطلاق لفظ المحيط على الله مجاز

(١) تفسير الرازي ج ٦ / ٤٥٣ (٢) انظر «صور الاستعارة» ص ٢٨٤ الفهرست ٢٩٠ ،

(٣) آل عمران ١٢٠ .

لأن المحيط بالشيء هو الذى يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الأجسام ، لكنه تعالى لما كان عالماً بكل شيء قادراً على كل الممكنات جاز فى مجاز اللغة أنه يحيط بها ، ومنه قوله : « والله من ورائهم محيط » ، وقال : « والله محيط بالكافرين » ، وقال : « ولا يحيطون به علماً » ، وقال : « وأحاط بما لديه وأحصى كل شيء عدداً » (١) .

وما ذكره الرازى من خروج كلمة « محيط » عن حقيقتها إلى المجاز مسطور فى كتابه « التنزيه » (٢) إلا أن الرازى زاد فى الفائدة فجمع الآيات المتشابه كلها وجعلها من قبيل المجاز .

وفى مقام « المجاز المرسل » ، قال : فى قوله تعالى : « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا » ، « إنما يأكلون فى بطونهم نارا » النساء ١٠ ، فيه قولان :

الأول : أن يجرى ذلك على ظاهره . قال السدى : إذا أكل الرجل مال اليتيم ظلماً يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه وأذنيه وعينه يعرف من رآه أنه أكل مال اليتيم .

الثانى : أن ذلك توسع والمراد : أن أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث إنه يفضى إليه ويستلزمه ، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر ، كقوله تعالى : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » .

قال القاضى : هذا أولى من الأول ... فكان حمله على التوسع الذى ذكرناه أولى (٣) وهذا فعلاً ما ذكره القاضى (٤) وجعله من التوسع .

(١) تفسير الرازى ج ٣ / ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) انظر « صور الاستعارة » ص ٢٦٧ الآيات على التوالى فى البروج ٢٠ ، البقرة ١٩ ،

طه ١١٠ ق ٨٨ . التنزيه ص ٧٦

(٤) المتشابه ص ١٨٨

(٣) تفسير الرازى ج ٣ / ٢٢٣

وقال في قوله تعالى : « ولتصنع علي عيني » (طه ٣٩) وفي كيفية المجاز قولان : الأول . . . والثاني : المراد من العين الحراسة وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة ، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً — وهذا كقوله تعالى : « إني معكما أسمع وأرى » (طه : ٤٦) ويقال : عين الله عليك : إذا دعا لك بالحفظ والحياطة .

قال القاضي : ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله : « ولتصنع علي عيني » الحفظ والحياطة لقوله تعالى بعده : « اذ تمشي أخثك فتقول هل أدلكم على من يكفله فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن » ، فصار ذلك كالتفسير لحياطة الله تعالى له (١) .

ولم يتعرض القاضي لهذه الآية في كتابه « المتشابه » ، ولا في « التنزيه » ، ولعله نص على ذلك في أثر لم نعر عليه . . فقد أطلق العين وأراد الحفظ . وجاز ذلك لأن العين سبب الحفظ . والحياطة على التوسع والمجاز المرسل .
١ — وفي مقام الاستعارة في الحرف قال في قوله تعالى : « وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك » (٢) .

احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يضل الناس ويريد إضلالهم وتقريره من وجهين :

الأول : أن اللام في قوله « ليضلوا » ، لام التعليل والمعنى أن موسى قال : يا رب العزة إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن يضلوا فدل هذا على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين .

الثاني : أنه قال بعد : « واشدد على قلوبهم » . فقال الله تعالى : « قد أجيبت دعوتكما » ، وذلك يدل على المقصود .

قال القاضي : لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه :

الأول : أنه ثبت أنه تعالى منزه عن فعل القبيح وإرادة الكفر قبيحة .
الثاني : أنه لو أراد ذلك لكان الكفار مطيعين لله تعالى بسبب كفرهم لأنه لا معنى للطاعة إلا الإتيان بما يوافق الإرادة ، ولو كان كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الأموال وشد القلوب .

الثالث : أنا لو جوزنا أن يريد إضلال العباد لجوزنا أن يبعث الأنبياء عليهم السلام لدعاء إلى الضلال .

الرابع : أنه لا يجوز أن يقول لموسى وهارون عليهما السلام : فقولاً له قولاً لينا لله يتذكر أو يخشى ، ^(١) . وأن يقول : ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يتذكرون ، ^(٢) ثم أنه تعالى أراد الضلال منهم وأعطاهم النعم لكي يضلوا لأن ذلك كالمناقضة فلا بد حمل أحدهما على موافقة الآخر .

الخامس : أنه لا يجوز أن يقال إن موسى — عليه السلام — دعا ربه أن يطمس على أموالهم لأجل ألا يؤمنوا مع تشدده في إرادة الإيمان .

وإذا ثبت هذا فنقول : وجب تأويل هذه الكلمة وذلك من وجوه :
الأول : أن اللام في قوله : ليضلوا ، لام العاقبة كقوله تعالى : فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً ، (القصص : ٨) .

ولما كانت عاقبة قوم فرعون هو الضلال وقد أعلمه الله تعالى ، لا جرم عبر عن هذا المعنى بهذا اللفظ .

الثاني : أن قوله : وربنا ليضلوا عن سبيلك ، أي لئلا يضلوا عن

سبيلك خذف د لا ، لدلالة المعقول عليه ، كقوله د بين الله لكم أن
تضلوا ، (النساء : ١٧٦) : ألا تضلوا . وكقوله تعالى : د بلى شهدنا أن
تقولوا يوم القيامة (الأعراف : ١٧٣) لئلا تقولوا ... ومثل هذا الحذف
كثير في الكلام .

الثالث : أن يكون موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل التعجب
المقرون بالإنكار والتقدير : كأنك أتيتهم ذلك لهذا الغرض فإنهم
لا ينفقون هذه الأموال إلا فيه ، وكأنه قال أتيتهم زينة وأموالا لأجل
أن يضلوا عن سبيل الله ؟ ، ثم حذف حرف الاستفهام كما في قول الشاعر :
كذبتك عينك ، أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا
أراد أكذبتك فكذا ههنا .

الرابع : قال بعضهم : هذه اللام لام الدعاء . . . (١) د ثم يستمر حتى
يعدد ستة وجوه ويناقش تلك الوجوه .

وحقا قال القاضى ذلك في كتابه د المتشابه والتزيه ، (٢) إلا أن رواية
الرازى عن القاضى هذا النص بهذا الطول وتلك الآراء والوجوه التى
بلغت ستة يدل على أن الرازى قد وقف على كتاب القاضى عبد الجبار في
التفسير الذى ما زلنا نفتقده للآن والمسمى د بالمحيط ، . أو د التفسير
الكبير ، .

٢ — وقال في قوله تعالى : د وقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس ،
(الأعراف : ١٧٩) . هذه الآية هي الحجة الثانية على صحة مذهبنا في
مسألة خلق الأفعال ... وبعد أن يقرر مذهبه يقول :
قالت المعتزلة : لا يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم لأن

(١) تفسير الرازى ج ٣٢ / ٣١ .

(٢) انظر د صور الاستعارة في الحرف ، ص ٢٩٤ المنتخبه ص ٣٦٦ ، التزيه ص ١٧٨ .

كثيراً من الآيات دالة على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصالح قال تعالى : « إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ » (الفتح ٩٢٨) . ثم يسترسل في عدد كثير من هذه الآيات ويختتمها بقوله تعالى :

« وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات : ٥٦)
وأما هذه الآيات كثيرة .

ونحن نعلم بالضرورة أنه لا يجوز التناقض في القرآن فعلينا أن لا يمكن حمل قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس ، على ظاهره . » وبعد أن يقرر حججهم العقلية ، يقول : « أنه لما كانت عاقبة كثير من الجن والإنس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظرنا كثيرة في القرآن والشعر . »

أما القرآن فقوله تعالى : « وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست » . ومعلوم أنه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ ، وأيضاً قال تعالى : « ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك » ، وأيضاً قال تعالى :

« فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » ، وهم ما التقطوه لهذا الغرض إلا أنه لما كانت عاقبة أمرهم ذلك حسن هذا اللفظ .
وأما الشعر فأبيات قال :

ولدت تغدو والوداد سُخَّالها	كما لخراب الدهر تبني المساكن
وقال : أموالنا لذوى الميراث نجتمعها	ودورنا لخراب الدهر نبنيها
وقال : له ملكٌ يتأدى كل يوم	لدوا للموت وابنوا للخراب
وقال : وأمَّ سماك فلا تجزعى	فللموت ما تلدُ الوالدة .

هذا منتهى كلام القوم^(١)، ثم أخذ يناقش القوم ويستدل على صحة مذهبه وضعف مذهبهم .

وما أسنده لجملة المعتزلة المذكور في كتب القاضى بنفس الاستشهاد بالآيات القرآنية وأبيات الشعر^(٢) وليس لدينا لا في المخطوطات ولا المطبوعات أثر أقدم يحمل تلك الاستشهادات سوى كتب القاضى عبد الجبار مما يجعلنا نرجح أن تأثر الرازى بالقاضى كان كبيراً .

٣ - وقال في قوله تعالى : « ولا يحسبن الذين كفروا إيماننا نملي لهم خيراً لا أنفسهم إيماننا نملي لهم ليزدادوا إيماناً »^(٣) احتج أصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر من وجوه :

الأول : أن الإملاء عبارة عن إطالة المدة وهى لا شك أنها من فعل الله تعالى ، والآية نص في بيان أن هذا الإملاء ليس بخير ، وهذا يدل على أنه سبحانه فاعل الخير والشر .

قالت المعتزلة : ... فقد قالوا : ليس المراد من الآية أن الغرض من الإملاء إقدامهم على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقوله : « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » . بل الآية تحتمل وجوهاً .

أحدها : أن تحمل هذه اللام على لام العاقبة كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً » وقوله : « ولقد ذرأنا لجنهم » وقوله : « وجعلوا لله أنداداً ليضلوا عن سبيله » وهم ما فعلوا ذلك لطلب الإضلال بل لطلب الاهتداء . ويقال : ما كانت موعظتى لك إلا

(١) تفسير الرازى ج٤/٤٦٨ .

(٢) انظر « صور الاستمارة في الحرف » ص ٢٩٣ المتخايم ص ٣٠٥ ، شرح الأصول

الحجسة . ص ١٧٨ .

الحجسة . ص ٤٦٥ .

لزيادة في تماديك في الفسق إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك^(١).
وما أضافه الرازي للمعتزلة هنا هو للقاضي عبد الجبار^(٢).

١ — وفي مبحث المجاز العقلي : قال في قوله تعالى : ربنا أفرغ علينا

صبرا وثبتت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ، (البقرة : ٢٠) .

احتج الأصحاب على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بقوله : ربنا أفرغ علينا صبرا ، وذلك لأنه لا معنى للصبر إلا القصد على الثبات ولا معنى للثبات إلا السكون والاستقرار ، وهذه الآية دالة على أن ذلك القصد المسمى بالصبر من الله تعالى ، وهو قوله : أفرغ علينا صبرا ، وعلى أن الثبات والسكون الحاصل عند ذلك القصد أيضاً بفعل الله تعالى ، وهو قوله : وثبتت أقدامنا ، وهذا صريح في أن الإرادة من فعل العبد وبخلق الله تعالى .

أجاب القاضي عنه بأن المراد من الصبر وتثبيت القدم : تحصيل أسباب الصبر وأسباب ثبات القدم ، وتلك الأسباب أمور :

أحدها : أن يجعل في قلوب أعدائهم الرعب والجبن منهم فيقع بسبب ذلك منهم الاضطراب فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم وبصير داعياً لهم إلى الصبر على القتال وترك الانزواء .

ثانيها : أن يلطف ببعض أعدائهم في معرفة بطلان ما هم عليه فيقع بينهم الاختلاف ويصير ذلك سبباً لجرأة المؤمنين عليهم .

وثالثها : أن يحدث تعالى فيهم وفي ديارهم وأهاليهم من البلاء مثل الموت والوباء ، وما يكون سبباً لاشتغالهم بأنفسهم ولا يتفرغون حينئذ له حاربة فيصير ذلك سبباً لجرأة المسلمين عليهم .

(١) تفسير الرازي ج ٣ / ١٥٠ ، ١٥٢ .

(٢) المنتابه ص ١٧٤ ، انظر « صور الاستعارة في الحرف » ص ٢٩١ والآيات على التوالي في سور : الذاريات : ٥٦ ، النساء : ٦٤ ، القصص : ٨ ، الأعراف : ١٧٩ ، إبراهيم : ٣٠ .

ورابعها : أن يتسليمهم بمرض وضعف يعمهم أو يعم أكثرهم أو يموت رئيسهم ومن يدبر أمرهم فيعرف المؤمنون ذلك فيصير ذلك سبباً لقوة قلوبهم وموجباً لأن يحصل لهم الصبر والثبات ، هذا كلام القاضى (١) .

وما رواه الرازى عن القاضى فى هذه الآية جمعه القاضى فى عدة آيات فى نفس المعنى (٢) ، مما يدل على أنه استوعب آراءه ؛ وجمع كل توجيهاته التى تدور كلها حول إسناد الفعل إلى الله سبحانه لأنه سبب فيه وليس هو الفاعل فى الحقيقة على سبيل ما عرف به المجاز العقلى .

٢ — وقال فى قوله تعالى : « الله ولى الذين آمنوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ » والذين كفروا أولياءُهم الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ » (البقرة ٢٥٧) أما قوله : « يخرجهم من الظلمات إلى النور » ففيه مسألتان :

الأولى : أجمع المفسرون على أن المراد هنا من الظلمات والنور : الكفر والإيمان فتكون الآية صريحة فى أن الله تعالى هو الذى أخرج الإنسان من الكفر وأدخله فى الإيمان ، فيلزم أن يكون الإيمان بخالق الله لأنه لو حصل بخالق العبد لكان هو الذى أخرج نفسه من الكفر إلى الإيمان وذلك يناقض صريح الآية .

أجاب المعتزلة عنه من وجهين :

الأول : أن الإخراج من الظلمات إلى النور محمول على نصب الدلائل وإرسال الأنبياء وإنزال الكتب والترغيب فى الإيمان بأبلغ الوجوه والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه .

وقال القاضى : قد نسب الله الإضلال إلى الصنم فى قوله : « رَبُّ لَئِنْ »

(٢) انظر « علاقات المجاز العقلى » ص ٢٢٤

(١) تفسير الرازى ج ٢/ ٤٤٤

التلخيص ١٢٨ و ١٤١ و ١٥٧ و ٦١٩ .

أضلّلن كثيرآ من الناس د لأجل أن الأصنام سبب بوجه ما لضلّاهم فإن
يضاف الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب
التي فعلها بمن يؤمن كان أولى .

الوجه الثاني : أن يجعل الإخراج من الظلمات إلى النور على أنه تعالى
يعدل بهم من النار إلى الجنة .

قال القاضي : هذا أدخل في الحقيقة لأن ما يقع من ذلك في الآخرة
يكون من فعله تعالى فكأنه فعله .

أما قوله تعالى : د يخرجونهم من النور إلى الظلمات ، .

فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكفر ليس من الله تعالى ،
قالوا . لأنه تعالى أضافه إلى الطاغوت مجازاً باتفاق لأن المراد من الطاغوت
على أظهر الأقوال : هو الصنم ويتأكد ذلك بقوله تعالى : د ربّ لمنهنّ
أضلّلن كثيرآ من الناس ، فأضاف الإضلال إلى الصنم وإذا كانت هذه
الإضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازاً خرجت عن أن تكون حجة لكم (١)

هذه وجهة القاضي في تأويل هذه الآية على ما نقله الرازي ، وبمراجعة
ما قاله القاضي في هذه الآية في كتبه د المتشابه ، والتزييه ، نجد أن ما نقله
الرازي به زيادات وفيه توضيح للفكرة وترتيب في المقدمات واستخراج
النتائج ، منها مما يدل على أن الرازي وقف على كتاب القاضي للتفسير الذي
دافتقدناه .

كما أن هذا النقل يكاد يطابق ما كتبه الشريف المرتضى في هذه الآية (٢)
بما يدل على أن كليهما كان ينقل عن القاضي وأفاد منه .

٢ — وقال في قوله تعالى : د وإن يريدوا أن يخدعوك فإنّ حسبك

الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم (١).
احتج أصحابنا بهذه الآية على أن أحوال القلوب من العقائد والإرادات والكرامات كلها من خلق الله تعالى وذلك لأن تلك الألفة والمودة والمحبة الشديدة إنما حصلت بسبب الإيمان ومتابعة الرسول — عليه السلام — فلو كان الإيمان فعلاً للعبد لا فعلاً لله تعالى لكانت المحبة المترتبة عليه فعلاً للعبد لا فعلاً لله تعالى وذلك على خلاف صريح الآية.
قال القاضي: لولا ألطاف الله تعالى ساعة فساعة لما حصلت هذه الأحوال فأضيفت تلك المخالصة إلى الله تعالى على هذا التأويل، ونظيره أن يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه لأجل أنه لم يحصل ذلك إلا بمعونة الأب وتربيته، فكذا ههنا.

ثم يقول الرازي معلقاً على ذلك:

والجواب: كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل للكلام على المجاز. وأيضاً كل هذه الألفاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الألفاف لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذه المعاني فائدة... فلا حاجة إلى ما ذكره القاضي في هذا الباب (٢).

فإسناد التأليف إلى الله سبحانه ليس على الحقيقة بل لأنه سبب فيه وأعان عليه. وقد أشار إلى ذلك المعنى في نفس كتابه في التنزيه (٣).

٤ — وقال في قوله تعالى: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم» (النور: ٢٤)، ونظيره قوله «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا» (فصلت: ٢١) وعندنا أن البيئة ليست شرطاً للحياة فيجوز أن يخلق الله

(٢) تفسير الرازي ج ٤/ ٥٦١، ٥٦٢.

(١) الأفعال

(٣) انظر «صور المجاز العقل» ص ٣٥٢ التنزيه ص ١٦٠.

تعالى في الجوهر الفرد علماً وقدره وكلاماً .

وعند المعتزلة : لا يجوز ذلك فلا جرم ، ذكروا في تأويل الآية وجهين :
الأول : أنه سبحانه يخلق في هذه الجوارح هذا الكلام ، وعندهم المتكلم
 فاعل الكلام فتكون تلك الشهادة من الله تعالى في الحقيقة إلا أنه سبحانه
 أضافها إلى الجوارح توسعاً .

الثاني : أنه سبحانه يبنى هذه الجوارح على خلاف ما هي عليه ويأبئها
 أن تشهد وتخبر عنه بأعماله .
قال القاضي : وهذا أقرب إلى الظاهر لأن ذلك يفيد أنها تفعل
 الشهادة (١) .

وهذان الوجهان قالهما القاضي عبد الجبار في كتابه التنزيه ، (٢) مما يدل
 على أن الرازي أفاد منه .
 ه - وقال في قوله تعالى : « ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين
 تؤذهم أزلاً » (٣) .

احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات ،
 فقالوا : قول القائل : أرسلت فلاناً على فلان موضوع في اللغة لإفادة أنه
 سلطه عليه لإرادة أن يستولى عليه ، قال عليه السلام : « سم وأرسل كلبك
 عليه » ، إذا ثبت هذا فنقول : « إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين » يفيد
 أنه سلطه عليهم لإرادة أن يستولوا عليهم وذلك يفيد المقصود ثم يؤكد
 هذا بقوله : تؤذهم أزلاً ، فإن معناه : إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين
 لتؤذهم أزلاً ، ويتأكد بقوله : « واستفز من استطعت منهم »
 (الإسراء : ٦٤) .

(١) تفسیر الرازی ج ٦/٣٦٨ (٢) انظر « صور المجاز العقلي » ص ٣٦٦ المحلية
 التنزيه ص ٢٨٥ (٣) مريم : ٨٣ .

قال القاضي : حقيقة اللفظ توجب أنه أرسل الشياطين إلى الكفار كما أرسل الأنبياء بأن حملهم رسالة يؤدونها إليهم فلا يجوز في تلك الرسالة إلا ما أرسل عليه الشياطين من الإغواء فكان يجب في الكفار أن يكونوا بقبولهم من الشياطين مطيعين ، وذلك كفر من قائله .

ولأن من العجب تعلق المجيرة بذلك لأن عندهم أن ضلال الكفار من قبله تعالى بأن خلق فيهم الكفر وقدر الكفر ، فلا تأثير لما يكون من الشياطين .

وإذا بطل حمل اللفظ على ظاهره فلا بد من التأويل فنحمله على أنه تعالى خلق بين الشياطين وبين الكفار وما منعهم من إغوائهم ، وهذه التخلية تسمى إرسالا في سعة اللغة . كما إذا لم يمنع الرجل كلبه من دخول بيت جيرانه . يقال : أرسل كلبه عليه وإن لم يرد أذى الناس ، وهذه التخلية وإن كان فيها تشديد للمحنة عليهم فهم متمكنون من أن لا يقبلوا منهم ويكون ثوابهم على ترك القبول أعظم ؛ والدليل عليه قوله تعالى : « وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم » (إبراهيم : ٢٢) هذا تمامه .

ونقول ثم أخذ يناقش القاضي فيما قدمه من حجج ... ، (١) . وهذا فعلا ما ذكره القاضي في تلك الآية في المشابهة (٢) مما يدل على تأثره به ووقوفه على مؤلفاته .

الخلاصة : من النقول الكثيرة السابقة يتبين لنا أن الفخر الرازي كان ينقل عن القاضي كثيرا ويذكر اسمه صريحا في مواطن عدة مقررأ مذهبه وناقلا حججه العقلية وتوجيهاته البلاغية ومناقشا لها . ونراه تارة ينقل

(١) تفسير الرازي ج ٥ / ٨٢٦ ، ٨٢٧

(٢) راجع « صور المجاز العقل » ص ٣٥٨ المشابهة ص ٤٨٦ .

عن القاضي نقولا مبسوط لا توجد في آثاره المعروفة لدينا عما يدل — على
ما رجحناه ... من أنه قد وقف على بعض كتبه المفقودة وبخاصة تفسيره
الكبير الذي ما زال مفقوداً للآن .

والشيء الذي يعد من محاسنه ويوضع في ميزانه هو النقل الأمين عن
كل من سبقه من العلماء القدامى وإضافة كل رأى لقائله، وهذه ميزة نذكرها
له بالفخر والاعتزاز ، وقد عرفنا أن هناك من العلماء من أخذوا عن
القاضي ونقلوا منه واعترفوا من بحره ونهلوا من علمه ولم يذكروه بفضل
أو يشيروا إليه بتسكيريم على الرغم من أن بعضهم على مذهبه وتلمذ عليه
، وتتبع منهجه في التأويل وطريقته في التفسير .

فأثر القاضي في تفسير الرازي وفي بلاغته بين لا ينكر ويدل عليه
النصوص الكثيرة والنقول العديدة التي سبقت الإشارة إليها في أثره الباقي
لنا الآن وهو كتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، ود مفاتيح الغيب .

ويلاحظ أن الرازي أنه كان ينقل ما كتبه القاضي من الصور البلاغية
دون أن يعطيها التسمية الاصطلاحية التي كانت شائعة في عصره أو قريبة
من الشيع .

خاتمة

القاضى عبد الجبار بين علماء البلاغة :

عرفنا أن د الجاز ، فى كتاب أبى عبيدة استعمال بمعنى التفسير ، وأن
المجاز البيانى المقابل للحقيقة لم يكن فى حسبانته وهو يصنف فى د مجاز
القرآن، وأن عنوان الكتاب قد يؤهم القارئ بأنه أول كتاب ألف فى
المجاز البيانى للقرآن مع أن منهجه فى التأليف بعيد عن ذلك .

ولعل الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . هو أول من استعمال المجاز فى
القرآن ، كما استعماله المتأخرون اليوم ، ولذلك فهو يعد أول من استعمال
لفظتى (المجاز والاستعارة) على نحو ما يقرب جد القرب عما قصد عند
البلاغيين الآن . فى كتابه د الحيوان ، ود البيان والتبيين ، يشير — وهو
أول من أشار — إلى المعنى الاصطلاحي للمجاز والاستعارة ، حتى يعد
بذلك أول رائد للبلاغة العربية .

ومن اللمع البيانية فى كتابه الحيوان : د باب آخر فى المجاز والتشبيه
بالأكل ، وهو قول الله عز وجل : د إن الذين يأكلون أموال اليتامى
ظلماً ، وقوله عز اسمه د أكلون للسحت ، وقد يقال لهم ذلك ، وإن شربوا
بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل وركبوا الدواب ، ولم ينفقوا منها
درهما واحداً فى سبيل الأكل ، وقد قال الله عز وجل : د إنما يأكلون فى
بطونهم ناراً ، وهو مجاز آخر (١) .

ونجد فى بعض كتب الجاحظ أمثال هذه الاستعارات كقوله : د وقال
الله عز وجل : د هذا نزلهم يوم الدين ، العذاب لا يكون نزلاً ، ولكن
لما قام العذاب لهم موضع النعيم لغيرهم سمي باسمه . . . وعلى هذا جاء قول

الله عز وجل : « وقال الذين في النار لخزنة جهنم ، والخزنة : الحفظة ، وجنهم لا يضيع منها شيء فيحفظ ولا يختار دخولها لإنسان فيمنع منها ، ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الحازن سميت به (١) .

وكقوله يشرح أرجوزة يقول فيها صاحبها :

وظفقت سحابة تغشاها تبكى على عراصها عيناها
وظفقت : يعني ظلت ، تبكى على عراصها عيناها ، عيناها : ههنا
للسحاب ، وجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة . وتسمية
الشيء باسم غيره إذا قام مقامه (٢) .

وعلى هذا فلا تزال الصورة البيانية غير متميزة ولا محددة فهذه
المنشورات لا تكون من الكثرة بحيث تكون مذهباً بيانياً قائماً بذاته ،
ولما كانت معالم على الطريق لمن جاء بعده ، وقد أفاد منها تلميذه ابن قتيبة
المتوفى سنة ٢٧٦ هـ .

وقد توسع ابن قتيبة في نظريته إلى الاستعارة والمجاز وخطا في ذلك
خطوات وسعت دلالات كثير من الألفاظ والاصطلاحات التي أخذت
تظهر بعد ذلك ، فزاه يقول : « وللعرب المجازات في الكلام ، ومعناها
طرق القول وماأخذها ، ففيها الاستعارة والتمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير ،
والحذف والتكرار ، والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح ، والكناية
والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد ، والواحد
والجميع خطاب الاثنين ، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلغف العموم
لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة سترها في أبواب المجاز (٣) » . ثم يعقد بعد
ذلك بابين أولهما في المجاز فيتحدث عن المجاز في القرآن ويكثر من الأمثلة

(٢) المصدر السابق ص ١٥٢ ، ١٥٣

(١) البيان والتبيين ١٥٣/١٦

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ١٥ ، ١٦ .

القرآنية ويخرجها تخريجاً مجازياً يبعدها عن الاصطدام بالحقيقة ، ولا يقتصر على القرآن وحده بل يذهب هذا المذهب في الإنجيل أيضاً (١) .

ومدارسة القرآن الكريم وتفسيره في عصر ابن قتيبة كان سبباً قويا في هذه المجادلات الكلامية في عصر بدأ فيه علم الكلام وظهور كثير من رجاله من أمثال أبي الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ . وأبي علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ . وقد كان علماء الكلام شديدي الجدل أقوياء المعارضة ، وكانت في الله وصفاته عز وجل وأفعاله وذاته وفي العدل والجبر والاختيار آراء لا بد لها من الفهم البياني القوي ليؤيدوا بها وجهات نظرهم .

وفي مواجهة من ينكرون المجاز إنكاراً تاماً يدافع ابن قتيبة عنه دفاعاً قويا ، فيقول : « وأما الطاعنون على القرآن في المجاز فإنهم زعموا أنه كذب ، لأن الجدار لا يريد ، والقربة لا تسأل ، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم ، وقلة أفهامهم ، ولو كان المجاز كذبا ، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسداً ، لأننا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة ، وأينعت الثمرة ، وأقام الجبل ورخص السعر ، والله تعالى يقول : « فإذا عزم الأمر » ، وإنما يعزم عليه ، ويقول : « فاربحت تجارتهم » ، وإنما يربح فيها ، ويقول : « وجاءوا على قيصه بدم كذب » ، وإنما كذب به .

ثم يقول في قوة الدفاع : « ولو قلنا للمنكر لقوله : « جدار يريد أن ينقض » ، كيف كنت قائلاً في جدار رأيت على شفا انهيار : رأيت جداراً ماذا ؟ لم يجد بداً من أن يقول : « جداراً يهيم أن ينقض » ، أو يكاد أن ينقض ،

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٧٦ .

أو يقارب أن ينقض وأيا ما كان فقد جعله فاعلا ، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ (١) .

كما يتعرض لأقوال المعتزلة المبالغين في المجاز والمغالين في التأويل فيدفع كلامهم ويرد تأويلهم فيقول : ذهب قوم في قول الله عز وجل وكلامه إلى أنه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة ، وإنما هو إيجاد المعاني وصرفه في كثير من القرآن إلى المجاز ثم ينقل بعض أقوالهم في هذا مع شواهدا من الشعر مثل قوله تعالى للسماء والأرض : د اثتسيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ، فلم يقل الله ولم يقولوا ، وكيف يخاطب الله معدوما ؟ وإنما هو عبارة لتسكوينهما فكانتا ، كما قال الشاعر حكاية عن ناقتة :

تقول إذا درأت لها وضيعي أهدأ دينه أبداً وديني
أكل الدهر حيلاً وارتحالاً أما يُبقي عليّ ولا يقيني ؟
وهي لم تقل شيئاً من هذا ولكنه رآها في حال من الجهد والمكلال
فقفى عليها بأنها لو كانت من يقول لقالت مثل الذي ذكروا ، كقول الآخر :

شكا إلى جملي طول الشرى .
والجل لم يشك ولكنه خبر عن كثرة أسفاره وإتباعه جملة ، وقضى على
الجل بأنه لو كان متكلماً لاشتكى به .
وينقل قولهم : ونحو هذا قوله تعالى : د ويوم نقول للجهنم هل
امتلات وتقول هل من مزيد ، ؟ ليس يومئذ قول من جهنم وإنما هي
عبارة عن سعتها .. الخ (٢) .

(٢) نفس المصدر ص ٧٨ ، ٧٩ :

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٩٩ ، ١٠٠

ويحكم ابن قتيبة على ما جاء في كتاب الله من هذا إن ونحوه بقوله :
 « وسائر ما جاء في كتاب الله تعالى من هذا الجنس ، وفي حديث رسول الله
 - ﷺ - ممتنع على مثل هذه التأويلات ، ثم يقول : « ما في نطق جهنم ونطق
 السماء والأرض من العجب ؟ والله تعالى ينطق الجلود والأيدى والأرجل
 والطيور بالتسبيح ، قال : « إنا سنخسرنا الجبال معه يسبحن بالعشي
 والإشراق ، والطيور محشورة كل له أوأب » ، وقال : « يا جبال أوأبي
 معه والطيور ، أي سبحي ، وقال : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن
 لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً ، وقال في جهنم : « تكاد تميز من
 الغيظ ، أي تنقطع غيظا عليهم ، كما تقول : فلان يتقد غيظا عليك ، أي
 ينشق وقال : « إذا رأيتم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظا وزفيراً ، وروى
 في الحديث أنها تقول : قط قط أي حسي ، وهذا سليمان - عليه السلام -
 يفهم منطق الطير وقول النمل ، وهذا رسول الله - ﷺ - يخبره الذراع
 المسمومة ، ويخبره البعير أن أهله يجمعونه ويدنّبونه ، في أشباه لهذا
 كثيرة (١) ، وابن قتيبة في رده هذا يخضع لتأثير مذهب العقدي .

وفي ثاني البابين يتحدث عن الاستعارة ، فعرفها وضرب لها الأمثلة ،
 وأدخل في صورها كثيراً من أمثلة المجاز المرسل ، والكناية (٢) وعقد باباً
 في الحذف والاختصار ومثل لها أيضاً (٣) وعقد باباً في التكرار
 والزيادة (٤) وقال : « إن التكرار جاء على مذهب العرب للتوكيد والإفهام
 كما أن من مذهبهم الاختصار لإرادة التخفيف والإيجاز .

وكان هذا السبيل الذي سلكه ابن قتيبة هو الطريق الذي أفضى إلى
 تطور الدراسات البيانية عند ابن المعز (ت ٢٩٦ هـ) الذي بحث كل البلاغة

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٧٣ ، ٧٤ (٢) نفس المصدر ص ١٠٢ ، ١٠٤ .
 (٣) نفس المصدر ص ١٦٢ وما بعدها (٤) نفس المصدر ص ١٨٢ وما بعدها .

تحت اسم « البديع » ، فتحدث عن الاستعارة وعرفها ومثل لها ، ولكنها لا تزال عنده مهمة غير متميزة ، وتكلم عن الجناس ، والمطابقة ، ورد الإعجاز على الصدور ، والمذهب الكلامي ، وسمى ما بعد ذلك محاسنا للكلام وأعلن أنها أكثر من أن يحاط بها ، وفصل الحديث عن ثلاثة عشر منها ، واستشهد لكل ذلك بالشواهد القديمة والحديثة .

وصاحب « البرهان في وجوه البيان » ، يعقد بابا للاستعارة ويأتى بآيات من القرآن الكريم والشعر ولم يميز فيها بين الاستعارات والإسناد المجازي ، كما لم يميز بين المجاز المرسل الخالي من المشابهة من الاستعارة المبينة على المشابهة^(١) .

وجاءت رسالة « النكت » ، للرماني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ . فيتحدث عن الاستعارة والتشبيه والإيجاز والتلاؤم والجناس والمبالغة . « ويستطيع المدارس لأثر الرماني في البيان العربي أن يقرر أن الرماني في دراسته القرآنية جاوز بالصورة البيانية مرحلة صباها وكاد يحقق لها شبابها فقد أبدى للباحث الجمال القرآني سافرا رائعا أخاذا ، ولم يقف عند بيان المعنى الحقيقي والمجازي للعلاقة بينهما بل يعرض الحقيقة بمنح الاستعارة ليبين مدى أثر الاستعارة في النفس ومبلغ إثارته للحس ... »^(٢) .

ورسالة « النكت » ، للرماني تأتي في الزمن بعد تأليف كتب القاضي عبد الجبار والتي كان تأليفها ما بين سنة ٣٦٠ - ٣٨٠ هـ . والتي هي عمدتنا في البحث .

وإذا كانت رسالة « النكت » ، لا تفيدنا في الأثر المترتب على وجودها في مؤلفات القاضي عبد الجبار فبالأولى ما جاء بعد « النكت » ، من « الصناعتين » ، و « إعجاز القرآن » ، للباقلاني وما تلاهما في الزمن من الكتب المؤلفة في البلاغة والإعجاز .

فإلى عصر تأليف القاضى لكتبه د المغنى ، والمتشابه ، والتنزيه ، نجد
أن الاصطلاحات التى ترددت فى كتب البلاغيين وعلماء الإعجاز — على
إيهامها وإجمالها — هى الآتى : —

التشبيه ، والمجاز ، والاستعارة ، ويتوسع ابن قتيبة فى أنواع المجاز
حتى يشمل أنواعاً منها : الاستعارة ، والتمثيل ، والقلب ، والتقديم والتأخير
والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار ، والتعريض والكناية والإيضاح
ومخاطبة الواحد ومخاطبة الجميع ، والجميع خطاب الواحد ، والقصد بلفظة
الخصوص لمعنى العموم ولفظ العموم لمعنى الخصوص ، ويأتى ابن المعتز
فيجمع ذلك ويزيد عليه جامعاً من كتب السابقين : الطباقي ، والجناس ،
والالتفات ، والاعتراض ، والإفراط فى الصفة .

ويجىء القاضى عبد الجبار بتأويله ، فإذا أحدث فى البلاغة وما تأثيره
فيها حتى نجعله علماً من أعلامها ونعده من علمائها وبين طبقاتها ؟

أما فيما عرف بعد عبد الجبار بعلم المعانى فقد طرق منه القاضى نواحى
شتى ومباحث مختلفة ، وإن سبق ببعضها ولكن هذا لا يفقده الأصاله
والسبق والتقدم فى نواح منها أيضاً .

فمثلاً تكلم عن الخبر ومعناه والإنشاء ومعناه ، وعن الأغراض البلاغية
التي خرج إليها ، وتوسع فى هذا المجال وعدد أنواعاً عدة لم توجد بهذه
الصورة عند غيره ، فقد ذكر أن الخبر يخرج عن معناه إلى معان أخرى
كالتهديد ، والتوبيخ ، والإنكار والأمر ، والاستدلال ، والاستفهام ،
والردع والزجر ، وأتى بذلك كله مثلاً فى آيات من القرآن الكريم فى سياق
تفسيره لها وبيانه عن معناها فكان بذلك مثلاً أعلى فى البلاغة التحليلية
والتطبيقية .

وعند ما تحدث عن الأغراض البلاغية التى يخرج إليها أسلوب الأمر

ذكر منه أنواعا : كالتهديد ، والتقرير ، والتوبيخ ، والتحدى ، والدعاء .
وقد سبقه في هذا الاتجاه — ولكن على قلة — أبو عبيدة فقد قال في قوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » ، لم يأمرهم بعمل الكفر وإنما هو توعده (١) .

وكذلك ابن قتيبة في تأويله ذكر أنواعا من هذه أيضا فقال في « باب مخالفة ظاهر اللفظ لمعناه » : ومنه أن يأتي الكلام على لفظ الأمر وهو تهديد كقوله : « اعملوا ما شئتم » ، وأن يأتي لفظ الأمر وهو تأديب كقوله : « وأشهدوا ذوي عدل منكم » ، « واهجروهن » في المضاجع ، « وعلى لفظ الأمر وهو إباحة كقوله : « فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا » ، فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض » ، وعلى لفظ الأمر وهو فرض كقوله « واتقوا الله » ، « وأقيموا الصلاة » ، « وآتوا الزكاة » (٢) .

وعندما تحدث القاضي عن الأغراض البلاغية التي يخرج إليها الاستفهام ذكر أنواعا عدة : كالتوبيخ ، والنفي ، والاستبعاد ، والدعاء ، والتقرير ، والأمر وقد سبقه في ذلك أبو عبيدة ، حيث قال في قوله تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله » ، هذا باب تفهيم وليس باستفهام عن جهل ليعلمه ، وهو يخرج مخرج الاستفهام وإنما أراد به النهي عن ذلك ويتهدد به وقد علم قائله أن ذلك أم لم يكن ؟ ويقول الرجل لعبده : أفعلت كذا ؟ وهو يعلم أنه لم يفعله ولكن يحذره ، وقال جرير :
ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح
ولم يستفهم ، ولو كان استفهاما ما أعطاه عبد الملك مائة من الإبل .
يرعاها (٣) والمبرد قال عند ذكر هذه الآية : « والاستفهام خرج عن موضعه إلى التوبيخ » (٤) .

(١) مجاز القرآن لأبي عبيدة ج ٢ / ١٩٧ (٢) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٦ ، ٢١٧

(٣) مجاز القرآن لأبي عبيدة ج ١ / ١٨٣ ، ١٨٤ (٤) السكامل ج ١ / ١٢٥

وابن قتيبة ذكر في باب مخالفة اللفظ لمعناه أنواعا فقال : « ومنه أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير كقوله سبحانه : « أأنت قلت للناس اتخذوني وأخي إلهين من دون الله » ، وماتلك بيمينك يا موسى ، « ماذا أجبتهم المرسلين » ، قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن » ، ومنه أن يأتي على مذهب الاستفهام وهو تعجب ، كقوله : « عم يئسوا لؤن عن النبأ العظيم » ، وأن يأتي على مذهب الاستفهام وهو توبيخ كقوله : « أتأتون الذُّكران من العالمين » (١) .

وتحدث عن « أ » المراد منها الجنس وميز بينهما بفروق أحسبه أنه كان رائداً فيها ، وتحدث عن التقديم والتأخير وذكر من أغراضه دفع التناقض بين بعض الآيات وتنزيه الأنبياء عن الفاحشة وقد ذكر هذا النوع ابن قتيبة دون التعرض لأغراضه تحت عنوان « المقلوب » ، فقال مثلاً : « ومن المقلوب أن يقدم ما يوضحه التأخير ويؤخر ما يوضحه التقديم ثم قال : « ومن المقدم والمؤخر قوله تعالى : (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيباً ، أراد أنزل الكتاب قيباً ولم يجعل الله عوجاً » (٢) .

ونقل هذا أيضاً عن أبي جعفر الطبري (٣) (ت ٣١٠ هـ) .

وقبلهما قال أبو عبيدة : « ومن مجاز المقدم والمؤخر ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » ، أراد ربت واهتزت ، وقال : « لم يكذبها » ، أي لم يرها ولم يكذبها (٤) .

وإلى عصر القاضى عبد الجبار لم يبين أحد من السابقين سر التقديم

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١٤٨ ، ١٥٨ . (٣) تفسير الطبري ج ١٥ / ١٩٠ .

(٤) مجاز القرآن ج ١ / ١٢٠ .

والتأخير ولا أثره في بلاغة القرآن الكريم ، حتى جاء عبد الجبار فنراه يجعل من دواعي التقديم والتأخير وأغراضه دفع ما يوهم التناقض في كتاب الله تعالى وتنزيه قرآنه المبين عن مطاعن الجاحدين ، وبرهن بطريق التقديم والتأخير أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأنه تنزيل من حكيم حميد ، وقرر أن أسلوب التقديم والتأخير مألوف عند العرب وكثير في خطابهم .

ولعل هذا كان تمهيداً لهذا المبحث عند عبد القاهر الذي يملأ نفوسنا بالعجب والدهشة حيث ارتفع بالمبحث البلاغي فيه إلى السكال والذروة ، وأفاض في الشئاء عليه ، وإأكبر أثره في الكلام .

وذكر القاضى الآيات التى يراد منها القصر والحصر فكان من ذلك ثلاثة طرق وقد سبق الفراء إلى التعرف على طريقين ، فقال : « إذا قلت : إنما قلت ، فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام ، وإذا قلت : وإنما قام أنا ، فإنك نفيت القيام عن كل أحد وأثبتته لنفسك ، وقال الفراء : يقولون : ما أنت إلا أخى ، فيدخل في هذا الكلام الإفراد كأنه ادعى أنه أخ ومولى وغير الأخوة فنفى بذلك ما سواها ، وكذلك إذا قال : إنما أنت أخى ، قال الفراء : لا يكونان أبداً إلا رداً على آخر كأنه ادعى أنه أخ ومولى وأشياء أخر فنفاها وأقر له بالإخوة ، (١) .

وفي الحديث على خروج الكلام عن مقتضى ظاهره تحدث عن أمور كثيرة منها : وضع الماضى موضع المضارع وتنزيل المنكر منزلة غيره ، وإجراء غير العاقل مجرى العاقل .. ، والخطاب الخاص والمراد به عام ، والعكس ، وقد سبق ابن قتيبة إلى ذلك في باب مخالفه ظاهر اللفظ معناه حيث قال : ومنه عام يراد به خاص كقوله سبحانه حكاية عن النبي -

(١) الصاحبى ص ١٠٥ ، ١٠٦ المكتبة السلفية .

هالكٌ إلا وجهه ، مجازه : إلا هو^(١) وأما ابن قتيبة فقد ذكر هذه الآية وعد لفظ « الوجه » من الألفاظ المزیدة والتقدير : إلا هو . ومثلها : « أينما تولوا فثم وجه الله » ، أى فثم الله^(٢) . . . ويتضح من ذلك أنه اتجه هذا الاتجاه وهو زيادة الوجه فى القرآن ليتحاكى التشبيه والتجسيم فى الآية الكريمة .

ومن هنا نجد أن معظم ما طرقة القاضى عبد الجبار فى هذه المباحث مسبوق به ، بدأت بذوراً صغيرة ومنشورة فى مجاز أبى عبيدة ثم اتسعت قليلا عند الجاحظ وزادت اتساعا وشيوعا عند ابن قتيبة وابن المعتز وغيرهما . ثم جاء القاضى عبد الجبار فنثر هذه المعلومات البلاغية فى الآيات المتشابهة التى تحدث عنها فى كتابه « التنزيه » ، والمتشابه ، والمغنى ، ، فجاءت بلاغته مرتبطة بالنص القرآنى ومطبقة على آى القرآن الكريم ومتصلة بسياق المعنى المراد فكانت دراسته للبلاغة دراسة تمثيلية وتطبيقية إذ أنها مرتبطة بالنص القرآنى ، فلم تكن نصوصاً مبتورة من أصلها ومقطوعة عن سياقها ، وإنما كانت الآية مرتبطة بسياقها ومتعلقة بمعناها ، فكان بذلك رائداً للدراسة التحليلية التطبيقية للنص القرآنى قبل عبد القاهر والزمخشري وغيرهما .

وفى مقابل ذلك كانت هناك مباحث برز فيها وبلغ الغاية إذ لم تبحث قبله بهذه السعة وتلك الفنية التى بحثها بها — وإن طرقها أحد سواء — وإنما هى إشارات ولحاحات لا تعطى صاحبها الأصالة فى هذا الفن وبذلك فعده هو المجلى لها وغيره المصلى ، وهو السابق وغيره التابع .

١ — وأول هذه المسائل : « التشبيه » — فى آيات التشبيه ، والأحاديث المنقولة من أماليه وضح الطرفين ، ووجه الشبه ، والغرض من التشبيه ،

وبعض الشروط التي يجب أن تتوافر حتى يكون التشبيه واضحاً طارياً من كل لبس خالياً من كل طعن — كما سبق .
كما أدرك بذوقه الفطري التشبيه الذي جعله على وجه التحقيق —
البليغ — وأدخله في المجاز وجعله من أحسن صوره وأروع ضروبه .
كما فطن إلى أن أفعل التفضيل من أدوات التشبيه كما ذهب إليه بعض المتأخرين^(١) .

٢ — ومن هذه المسائل ما عرف بالاستعارة التمثيلية ، فقد ظهرت إشارات تدل على وجود هذه الظاهرة عند المبرد ، ذكر أن رجلاً من بني منقر أتى قبر غالب د أبي الفرزدق ، فاستجار به وأخذ منه حصيات فسدن في عمامته ثم أتى الفرزدق فأخبره خبره ، وقال : إني قد قلت شعراً فقال بهاته . فقال :

بقبر ابن غالب 'عدت' بعدما خشيت الردى أو أن أرد على قسري
بقبر امرئ تقرى المثين عظامه ولم يك إلا غالباً ميتاً يقري
فقال لي : استقدم أملك إنمأ فكأك أن تلقى الفرزدق بالمصر
وقوله : فقال لي استقدم أملك ، مخبر عن الميت بالقول ، فإن العرب وأهل الحكمة من العجم تجعل كل دليل قولاً . فمن ذلك قول زهير :
أمين أم د أوفى دمنة لم تكلم

ولمأ كلامها عنده أن تبين بما يرى من الآثار فيها من قدم أهلها
وحدثان عهدهم ؛ ويروى عن بعض الحكماء أنه قال : هلا ، وقفت على
المعاهد والجنان ، فقلت : أيها الجنان ، من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ،
وجنى ثمارك ؟ فانها إن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً ، وأهل النظر
يقولون في قول الله عز وجل : د قالتا أيننا طائعين ، لم يكن كلام ، وإنما
فعل ذلك عز وجل ما أراد فوجد ، قال الزاجر

(١) انظر دسورالتشبيه ص ٢٢٣

قد خنق الحوض وقال قطنى سىلا رويداً قد ملأت بطنى
ولم يكن كلام وإنما وجد ذلك فيه ، وكذلك قوله :
فقال لى : استقدم أمامك إنما فكاكك أن تاتى الفرزدق بالمصر
أى قد جرب مثل هذا منك فى المستجير بقره ، (١) .

وقول المبرد وأهل النظر يقولون . الخ ، دليل على أنه يرى أن هذا
الرأى هو الراجح والذي يصح أن تؤول عليه الآية والبيت ، وعلى ذلك
فالمعتزلة حينما ذهبوا هذا المذهب كانوا على رأى راجح ومنطق معقول .
وابن قتيبة نقل هذا التوجيه عن وجوه المعتزلة ولم يره مقبولا عنده
متأثراً بمذهبه العقدى وعداوته للمعتزلة كما سبق (٢) .

ويعقد قدامة فصلا فى كتابه بعنوان « ومن نعوت انتلاف اللفظ
والمعنى التمثيل » يتعرض فيه لتعريف التمثيل فيقول : وهو أن يريد الشاعر
إشارة إلى معنى فيضع كلاما يدل على معنى آخر وذلك المعنى الآخر
والكلام ينبئان عما أراد أن يشير إليه مثل قول ابن ميادة :
ألم أك فى يمنى يديك جعلتنى فلا تجعلنى بعدها فى شمالها
فعدل عن أن يقول : لأنه كان عنده مقدما فلا يؤخره ، أو مقربا فلا
يبعده ، أو مجتبى فلا يجتنبه إلى أن قال فيه لأنه : كان فى يمنى يديه فلا يجعله
فى اليسرى ذهابا نحو الأمر الذى أشار إليه بلفظ. ومعنى يجريان مجرى
المثل له ... (٣) .

وجاء القاضى عبد الجبار لجمع ذخائر المعتزلة التى اندثرت ، ولم يبق
منها إلا ما قيده فى كتبه منسوباً إليهم ، وبذلك حفظ لنا تلك التأويلات
والتوجيهات التى تحمل معنى ما عرف بالاستعارة التمثيلية .

(٢) انظر أول الخاتمة س ٧٥٩

(١) السكامل ج ١/ ٢٩٣ ، ٢٩٤

(٣) نقد الشعر س ٦٤ ، قدامة بن جعفر والنقد الأدبى س ٢٩٢ .

وقد ذكر القاضى عديداً من الآيات القرآنية ، وقد رأى فى تلك الآيات أن فهمها الصحيح ومعناها الذى يليق هو صرفها عن حقيقتها وخروجها عن ظاهرها إلى معان أخرى تفهم من السياق وتعرف بالقرائن وسائر الأحوال ، فأخرجها إلى المجاز وأرجعها إلى التمثيل ، وقد جمع عبد الجبار صورا من الاستعارة التمثيلية بلغت ربع المائة وقد كانت فى تمام الوضوح واستشهد لها من عيون الشعر وأحاديث العرب ، وكأنه بذلك يشير إلى التسمية الاصطلاحية ويوحى بميلاد الاستعارة التمثيلية ، وقد كان يطلق على توجيهاته تلك اسم التمثيل ، تارة ، وأخرى يطلق عليها المثل ، ولم يكن ذلك على طريق التمييز والاستقلال لصور الاستعارة التمثيلية بل كان يطلق التمثيل ، أيضاً على صور البيان الأخرى كالتشبيه والاستعارة . وهذا الخلط فى الاصطلاحات وعدم التمييز والتحديد كان شيمة هذا العصر ، فقد كانت الاصطلاحات البلاغية ما زالت فى دور الطفولة وبدء التكوين وحتى عبد القاهر خلط بينهما ، وسلك أمثلة الاستعارة التمثيلية ضمن أمثلة التمثيل ، مثل قوله : « بلغنى أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى ، فإذا جاءك كتابى هذا فاعتمد على أيهما شئت والسلام ، مع تخطئة ما ذهب إليه أبو أحمد العسكري من أن هذا النوع يسمى المائلة (١) » .

وقد لاحظ أحد الباحثين (٢) ذلك فقال : « جاء الشيخ للتمثيل المركب بنوعين من الأمثلة :

أحدهما : ما صرح فيه بما يدل على أنه تمثيل وتشبيه مثل : هو كمن يرقم على الماء ، أو كمن ينفخ فى غير فخم ، وكمن يبتغى الصيد فى عريسة الأسد ، فإن كل ذلك مصرح فيه بأداة التشبيه والمشبّه به ، وهذا لاختلاف فى كونه تشبيهاً وتمثيلاً .

(١) أسرار البلاغة ص ٩٠

(٢) دراسات تفصيلية للقاهر فى التشبيه والتمثيل والتقديم والتأخير ص ٦٨ ، ٦٩

ثانيتها : ما لم يصرح فيه بما يدل على أنه تمثيل بأن حذف منه أداة التشبيه والمشبّه ، وأجرى وصف المشبه به على المشبه كأنه صاحبه . مثل : أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فإن أصله أراك في ترددك في البيعة كن يتردد في الخروج فيقدم رجلا تارة ويؤخرها تارة أخرى ، فاختصر الكلام وحذف أداة التشبيه والموصول وجرت الصفة على المشبه كأنه صاحبها .

ولا خلاف بين اللينين — بعد الشيخ — في أن هذا الضرب مجاز ، ويسمى تمثيلا على حد الاستعارة ، أو استعارة تمثيلية ، وليس تشبيها اصطلاحيا ، ولكن الشيخ لم يقل بذلك هنا وسوى بين الضريين .

وعلى الرغم من أنه في الأمرار ، سوى بينهما ، ففي الدلائل فرق بين النوعين ، فقال : د وأما التمثيل الذي يكون مجازاً لمجيئك به على حد الاستعارة . فثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه : أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى ثم اختصر الكلام وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة ، كما أن الأصل في قولك : رأيت أسداً ، رأيت رجلا كالأسد ثم جعل كأنه أسد على الحقيقة ، وكذلك تقول للرجل يعمل في غير معمل : أراك تنفخ في غير فحم ، وتخط على الماء ، فتجعله في ظاهر الأمر كأنه ينفخ ويخط ، والمعنى على أنك من فعلك كن يفعل ذلك . وتقول للرجل يعمل الحيلة حتى يميل صاحبه إلى الشيء قد كاف بأباه ويمتنع منه : مازال يقتل في الذروة والغارب حتى بلغ منه ما أراد ، فتجعله بظاهر اللفظ كأنه كان منه قتل في ذروة وغارب ، والمعنى على أنه لم يزل يرفق بصاحبه رفقا يشبه حاله فيه حال الرجل يجرى إلى البعير الصعب فيحكه ويقتل الشعر في ذروته وغاربه حتى يسكن ويستأنس (١) .

فقد سمي عبد القاهر هذا النوع في الدلائل مجازاً على حد الاستعارة، وهو نفسه ما سماه المتأخرون بـ « الاستعارة التمثيلية » .

وإذا لاحظنا كلام عبد القاهر في الدلائل، وأغفلنا كلامه في الأسرار، يمكننا أن نعهده هو السابق إلى التفريق بين التمثيل والاستعارة التمثيلية، وهو المجلي في هذه الحلبة ... وبهذا يكون قد تقدم خطوة عن القاضي عبد الجبار لأنهما كانا إلى عهده يجهلن تحت عنوان واحد وهو « التمثيل » . وإذا صح ذلك فيكون هذا رداً على ما رده أحد الباحثين من أن عبد القاهر لم يتوسع في الاستعارة التمثيلية وأنه أدخلها في التمثيل (١) .

وقد جرى على هذا التصحيح صاحب الدراسات التفصيلية السابق حيث قال : فظاهر كلام الشيخ أن كلاماً ذكرت فيه أداة التشبيه وما لم تذكر يسمى : تمثيلاً وتشبيهاً ، لأن كل تمثيل عنده تشبيهاً وهو ما جرى عليه في هذا الكتاب « الأسرار » ، لكنه في دلائل الإعجاز فرق بين النوعين فما ذكرت فيه أداة التشبيه فهو تشبيه على الحقيقة وما لم تذكر فهو مجاز وتمثيل على حد الاستعارة (٢) وقد سبق ما كان من الزحشرى وعدم ضبطه بالمصطلحات البلاغية (٣) .

وإذا كان هذا حال عبد القاهر والزحشرى من بعده في الخلط بين المصطلحات البلاغية وعدم التمييز بينها ، فلا عتب على القاضي عبد الجبار فيما فعل ، ولا مذمة فيما كتب ، ويكفيه غرراً أنه وجه التوجيه السديد وأبان عن المعنى السليم ، وأشار إلى المراد من الآية بلاغة بما لم يدع أن بعده فقط إلا التسمية .

٣ — وأما الاستعارة التي سميت « تبعية في الحروف » ، فقد ظهرت لها

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٨ ، ٢٦١ .

(٢) دراسات تفصيلية ص ٦٩ . (٣) راجع « صور التمثيل عند القاضي » ص ٢٩٩ .

بدايات خفيفة وإشارات لطيفة في كتاب سيديوه ، يقول : أما د علي ، فاستعلاء الشيء ، تقول : هذا علي ظهر الجبل ، وهي علي رأسه ، ... كقولك من الماء عليه ، وأمررت يدي عليه ، وأما مررت علي فلان ، فجري هذا كالمثل ، وعلينا أمير ، كذلك ، وعليه مال أيضاً ، وهذا لأنه شيء اعتلاه ، ويكون مررت عليه أن يريد مروره علي مكانه ولكنه اتسع ، ونقول عليه مال ، وهذا كالمثل كما يثبت الشيء علي المكان كذلك يثبت هذا في الكلام ويجيء كالمثل ، (١) .

وكما تحدث سيديوه عن اتساع د علي ، في معناها ، تحدث أيضاً عن د في ، وأنها اتسع في الكلام ، فيقول : د وإنما في ، فهي للواء كقولك هي في الجراب ، وفي الكيس ، وهو في بطن أمه ، وكذلك هو في الغل ، لأنه جعله إذا أدخله فيه كاللواء له ، وكذلك هو في القبة وفي الدار ، وإن اتسعت في الكلام فهي علي هذا ، وإنما يكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء وليس مثله (٢) .

ويقول أبو عبيد ، في قوله تعالى : د لأصابكم في جذوع النخل ، أي علي جذوع النخل . قال :

هم صلبسوا العبدى في جذوع نخلة فلا عطست شيان إلا بأجدحا
وكرر ذلك في موضع آخر (٣) .

وقال المبرد : د إنما نلهم ليزدادوا إثمًا ، مجاز مصيره إلى ذا ، كقوله تعالى : د فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ، وهم لا يلتقطونه مقدرين فيه ذلك ولكن تقديره : فكان مصيره إلى عداوتهم وحزנם ، ومثله :

ودورنا لحراب الدهر نبيها
أي إلى هذا مصيره . ومثل قول ابن الزبيرى .

فللموت ما تسد الوالدّة

أى هذا مصيره (١)

وجاء القاضى عبد الجبار وجمع آثار السابقين عليه من شيوخه من
المعتزلة أمثال أبى على الجبائى وأبى هاشم ، وفيما جمع تلك التأويلات
والتوجيهات التى حوت فيما حوت ما عرف بعد القاضى بالاستعارة فى
الحرف وقد جمع منها فى كتبه كثيراً من الآيات وقد بلغ فى توضيحها
الغاية وأربى على النهاية ، وكان له القدر المعلى والنصيب الأوفر فيها ، ومن
جاء بعده فهو مقلد له وتابع ، فقد تبعه فى هذا التفسير والتوجيه الحاكم
الجشمى فنقل عنه بلا تحريف ، وجاء بعدهما الزمخشري فأخذ عنهما بلا
تصرف كما سبق .

وعلى ذلك فالزمخشري ليس ماداً لأطناب الاستعارة التبعية فى
الحروف ، ولم يكن هادياً للسكاكى كما قال أحد الباحثين المعاصرين (٢) .
ولم يكن أول بلاغى يحدثنا فى هذا الموضوع ، الاستعارة فى الحرف ،
بشيء من التفصيل كما قال آخر (٣) .

٤ — وأما الاستعارة التهمكية : فقد فطن لصورها الفراء فقال فى قوله

تعالى : « فأنابكم غماً بنم » الإنابة هنا فى معنى العقاب ، كما قال الشاعر :

أخاف زياداً أن يكون عطاؤه أدام سوداً محدّجة سمراً

وقد يقول الرجل الذى قد اجترم إليك : لئن أتيتنى لأثيبنك ، معناه

لأعاقبتك ، وربما أنكره من لا يعرف مذاهب العربية ، وقد قال الله

(١) ما اتفق لفظه واختلاف معناه للمبرد ص ٢٦ ، ٢٨ نقلاً عن الإيضاح شرح وتعليق

الدكتور محمد خفاجى ج ١/ ١٥١ (٢) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٠ ، ٣٠٨

(٣) البحث البلاغى فى تفسير الكشاف صفحات ٢٨٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ .

تبارك وتعالى : د فبشرهم بعذاب أليم ، البشارة إنما تكون في الخير . وقد قيل ذلك في الشر (١) .

وجاء القاضى فعرض لها عند تأويله لآية النساء د ولا ليهديهم طريقاً إلا طريق جهنم ، وآية آل عمران د فأتانا بكم غمّاً بغم ، فقهر كلتا الآيتين وبين أن فيهما اتساعاً ومجازاً (٢) .

وسار الزمخشري على هذا النهج الذى خطه القاضى ، وبهذا نرى أن الزمخشري لم يصف هذا النوع من الاستعارة كما يرى أحد الباحثين (٣) ، حقاً هو سمي هذا النوع د العكس في الكلام (٤) ، ولكنها لم تكن من إضافاته ، وإنما الذى فطن إليها هو الفراء ، ثم تلاه القاضى عبد الجبار ، وهو الذى أدخلها في المجاز .

هـ — وأما صور المجاز العقلي : فقد ظهرت له أوليات عند سيديويه فقد قال : د مطر قومك الليل والنهار — على الظرف ، وإن شئت رفعتة على سعة الكلام ، كما يقال : صيد عليه الليل والنهار ، كما قال جرير .

وَسَمَتِ وَمَا لَيْلُ الْمَطِيِّ بِنَائِمٍ
وكما قال الشاعر :

أما النهارُ ففى قيدٍ وسلسلةٍ والليلُ فى قعرٍ منحوتٍ من السَّاجِ
فكانه جمل النهار فى قيد ، والليل فى جوف منحوت (٥) .

ويقول : د سرقت الليلة أهل الدار ، فتجرى الليلة على أفعل فى سعة

(١) معاني القرآن ج ١/٢٣٩ . (٢) انظر صور الاستعارة التهكية ، ص ٢٨٨

(٣) البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٠ (٤) الكشف ج ١/٧٩

(٥) الكتاب ج ١/١٦٠ ، يصف الشاعر سجيناً يقيد بالنهار ويقل فى سلسلة ويوضع بالليل فى بطن محبس عفور من الساج ، وهو شجر من شجر الهند ، وشاهد المجاز ، جعل النهار فى سلسلة وإنما السجين هو المجهول فيها .

الكلام كما قيل : صيد عليه يومان ، والمعنى : إنما هو في الليلة ، وصيد عليه في اليومين ، ومثل ما أجرى مجرى هذا في سعة الكلام والاستخفاف ، بل مكر الليل والنهار ، فالليل والنهار لا يمكران ولكن المكر فيهما ، (١) .

وقال في باب استعمال الفعل في اللفظ. لا في المعنى لاتساعهم في الكلام للإيجاز والاختصار : فمن ذلك أن نقول : صيد عليه يومان ، أى صيد عليه الوحش في يومين ، ولكنه اتسع واختصر ، وما جاء على الاتساع في الكلام والاختصار : دواسأل القرية التي كنت فيها والغير التي أقبلنا فيها ، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان ها هنا ، ومثله : د بل مكر الليل والنهار ، والمعنى : بل مكرم في الليل والنهار ، وقال تعالى : د ولكن البر من آمن بالله ، أى بر من آمن بالله (٢) .

فسيدويه يحمل هذه الأساليب وما شابهها مما حمل المتأخرون على المجاز العقلي أو المجاز بالحذف يحملها على السعة في الكلام للإيجاز والاختصار — وعلى هذا تخرج تلك الأساليب عند سيدويه .

وقال أبو عبيدة في قوله تعالى : د والنهار مبصر آ ، له مجازان : أحدهما أن العرب وضعوا أشياء من كلامهم في موضع الفاعل ، والمعنى : أنه مفعول ، لأنه ظرف يفعل فيه غيره ، لأن النهار لا يبصر فيه الذي ينظر ، وفي القرآن د في عيشة راضية ، وإنما يرضى بها الذي يعيش فيها ، قال جرير :

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت ليل المطى بناتم

وقال رؤية : فنام ليلى وتجلي همس^(١) .

ويتحدث القراء عن صور المجاز العقلي فيقول في قوله تعالى حكاية
عن قوم نوح عليه السلام : « لا عاصم اليوم من أمر الله ، كأنك قلت :
لا معصوم اليوم من أمر الله ، وقوله : « من ماء دافق ، معناه : مدفوق ،
وقوله « في عيشة راضية ، معناها : مرضية ، وقول الشاعر :
دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرَحَّلْ لِبُغْيَتِهَا واقعدْ فإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي
معناه : المكسو — تستدل على ذلك أنك تقول : رضيت هذه المعيشة
ولا تقول : رضيت ، ودفق الماء ، ولا تقول : دفق ، ونقول : كسى
الغريان ولا تقول كسا .

وحينما تعرض لقوله تعالى : « فإربحت تجارتهم » ، يقول : وربما قال
القائل : كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر ؟ وذلك من كلام
العرب : ربح يبعك وخسر يبعك فحسن القول بذلك ، لأن الربح والخسران
إنما يكونان في التجارة فعلم معناه ، ومثله من كلام العرب : هذا ليل نائم
ومثله من كتاب الله « فإذا عزم الأمر ، وإنما العزيمة للرجال . . فلو قال
قائل : قد ربحت دراهمك ودنانيرك ، وخسر برك ورقيقك كان جائز
الدلالة بعضه على بعض^(٢) .

ونفس المعنى هذا رده الطبري في تفسيره^(٣) .

أما ابن قتيبة فقد قال في باب المقلوب قال : ومنه أن يحى المفعول
على لفظ الفاعل كقوله سبحانه « لا عاصم اليوم من أمر الله ، أى لا معصوم
من أمره ، وقوله : « من ماء دافق ، أى مدفوق ، وقوله : « في عيشة راضية ،
أى مرضى بها ، وقوله : « دأوا لم يروا أنا جعلنا لهم حرمأ آمنأ ، أى مأمونا

(٢) معاني القرآن ج ٢/ ١٥ ، ١٦ ،

(٣) تفسير الطبري ج ١/ ٣١٦

(١) مجاز القرآن ج ١/ ٢٧٩ ، ج ٢/ ٩٦

ج ١/ ١٤ ، ١٥ ، وخزانة الأدب ج ٣/ ٢٦٧

فيه . وجعلنا آية النهار مبصرة ، أى مبصراً بها ، والعرب تقول :
ليل نائم وسركاتم : قال وعلة الجرمى :
ولما رأيت الخيل تترى أنايما علمت بأن اليوم أحسن فاجر
أى يوم صعب مفجور فيه (١) .

وقال صاحب الكامل : ليلة مزودة ، أى ذات زؤد وهو الفزع
وجعل الليلة ذات فزع لأنها يفزع فيها ، قال تعالى : دبل مكر الليل
والنهار ، أى مكرهم فى الليل والنهار ، وقال جرير : ونمت وما ليل المطسى
بنائم .

وقال آخر : فنام ليلي وتجلي همى (٢) .
وقال فى قول الشاعر :

فليس بمهدٍ من يكون نهاره جيلادا ويمسى ليله غير نائم
قوله : من يكون نهاره جيلادا ويمسى ليله غير نائم ، يريد يمسى هو فى
ليله ويكون هو فى نهاره ولكنه جعل الفعل لليل والنهار على السعة ، وفى
القرآن دبل مكر الليل والنهار ، والمعنى : دبل مكرهم فى الليل والنهار .
وقال رجل من أهل البحرين من الأصوص :
أما النهارُ ففى قيد وسلسلة

والليل فى جوفٍ منحوت من السَّاج

وقال آخر :

لقد لمتنا يا أم غيلان فى الشرى ونمت وما ليل المطسى بنائم (٣)
وواضح أن هذه الإشارات ضيقة ومحدودة ويظهر عليها الطابع

(٢) الكامل ج١/ ٧٩ ط . التجارية

(١) تأويل مشكل القرآن ٢٢٨ ، ٢٢٩

(٣) الكامل ج٢/ ٢٤٨ .

النحوى الذى يهتم بوقوع فاعل موقع مفعول ، وليست هنا نظرات فى بيان قيمته وأثره فى الأسلوب ، كما أنه ليس فيه بسط ولا تحليل لصوره وإبراز للملاحه .

وقد رجع الأمدى إلى رأى سيويه حيث قال :... وإنما تكون أى المصادر ، أو صافا على وجه من الوجوه وطريقة من اللفظ وهى قرلهم : إنما زيد دهره أكل وفوم ، وإنما عمرو أبداً قيام وقعود ، فإن شئت كان المعنى : إنما زيد ذو أكل وفوم ، وإنما عمرو ذو قيام وقعود فتقيم المضاف إليه مقام المضاف لأنه يدل عليه ، أو تجعل زيدا نفسه الأكل والنوم و عمرو القيام والقعود على المبالغة لأن ذلك كثير كما قالت الخنساء :

نرتعُ مارَتعتُ حتى إذا أدَّكرتُ فإنما هى إقبالٌ وإدبارٌ
فجعلت الناقه هى الإدبار والإقبال لأن ذلك كثير منها ، وإن شئت كان المعنى ذات إقبال وإدبار فأقت المضاف إليه مقام المضاف ، فهذه طريقة الوصف بالمصادر (١) .

فقد خرج الأمدى تلك الأساليب على حذف المضاف كما رأى سيويه ثم زاد وجها آخر وهو المبالغة فى تلك الصفة ، وهو ما عرف بالمجاز العقلى .

وجاء القاضى عبد الجبار فتوسع فيه إلى أبعد مدى وأول كثيراً من الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على إسناد الأفعال إلى الله سبحانه — وذلك خلاف مذهبه — وجعل الإسناد فيها حقيقة إلى غير الله سبحانه ، وإنما أسند إليه تعالى فى الظاهر لكونه سبب فيه ، أو أعان عليه ، وسهل السبيل إليه ، على طريق ما سماه المتأخرون بالمجاز العقلى .

وقد نفي القاضي عبد الجبار أكثر من مرة في كتبه بأنه لا يقر المجاز
إلا مع القرينة لأن المجاز مع القرينة كالحقيقة ، فقال :

« على أنا قد بينا في أصول الفقه : أن أوجه المجاز مع القرينة بمنزلة
الحقيقة ، فإذا كانت بالحقيقة يعلم المراد ، ويتساوى حال الجميع فيه ، فبأن
يعلم ذلك في المجاز أولى ، وبيننا أن ذلك يحل محل قول القائل : عشرة إلا
واحداً في أنه يعرف ما به يعرف بقوله : تسعة ، ولا معتبر باختلاف
اللفظ في هذا الباب .

ثم يقول : فيجب إذا خاطب بما يعلم أن الحقيقة ليست مرادة به أن
يحمل على وجه المجاز الذي يقتضيه دليل العقل ... (١) .

ويقول : « فلا بد أن يعرض ما في كتاب الله تعالى من الآيات الواردة
في العدل والتوحيد على ما تقدم له من العلم فوافقه حمله على ظاهره وما
خالف الظاهر حمله على المجاز . وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل ، ولا يمكن
في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة (٢) .

وقد بين عبد الجبار في هذا الأسلوب جهة التوجيه وطريقة التأويل
فقال عند قوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ، فويل لهم مما كُتبت بأيديهم
وويل لهم مما يكسبون ، إن هذا يدل على أن هذه الأفعال ليست من
خلقه تعالى ، لأنه لو كان تعالى خلق ما كتبوه لما صح أن ينفيه عن نفسه
مع أنه الذي خلقه وأوجده .

فإن قيل : أو لستم قد تضيفون إليه الطاعة وإن لم يفعلها ؟
قيل له : إن الذي قلناه : « إن ما يفعله لا يجوز أن ينفي عنه ، فلا
يضاف إليه ، ، ولم نقل : إن كل ما أضيف إليه فهو فعله ، وقد يضاف

الشيء إلى من فعله ، وقد يضاف إلى من أعان عليه ، وسهل السبيل إليه ، ولطف فيه ، وقد يضاف إلى من فعل ما يجري مجرى السبب ، ولذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه لأنه فعله ، وقد يضاف أدب ولده إليه وإن كان من فعل الولد لما فعل المقدمات التي عندها يتأدب ، ويضاف إليه تنعم الغير بداره وأحواله إذا كان هو الذي أعطاه من الأموال ما اكتسبها أجمع به ، وهذا الظاهر في اللغة ، ولا يعرف في اللغة قطع إضافة الفعل إلى فاعله ألبتة ... (١) .

وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى : « وما بكم من نعمة فنّ الله » ، وقد علمنا أنه قد يقال فيما يتخذه الإنسان من دار وغيرها إذا أعانه غيره ببذل النفقة عليها : أنها من فلان وإن لم يكن له فيها فعل ، ويقال فيما يحصل للولد من الأدب والعلم إنه من أبيه وإن لم يكن الأدب من فعله ، وإذا وصل بأدبه إلى مالك قد يضاف إلى والده لما كان الأدب هو السبب فيما هو السبب فيه . وعلى هذا الحد يطلق في المعاصي فيقال : هي من الشيطان لما كان دعاؤه إليها كالسبب والمعونة ، وربما قويت هذه الإضافة فيتسع فيها بذكر الفعل لقوتها ، فيقال في أدب الولد أنه من عمل أبيه وقد قال تعالى في مثله « قال هذا من عمل الشيطان » .

وعلى هذا الحد نقول في الطاعات أجمع إنها من الله تعالى ، لما وصلنا إليها بالطافه وتيسيره ، ولا نقول ذلك في المعاصي وإن مكن تعالى منها لما منع منها بالنهي والزجر والتهديد ، وعلى هذا الوجه نقول فيما يصل إلينا من الهبات والعطايا إنها من نعم الله ، وإن كان آخر السبب الذي ملكنا من فعلنا وما قبله من فعل المعطى ، لما كان لا يتم كونه نعمة إلا بأمور من قبله تعالى في الحال ومن قبل ، ولأنه أراد ذلك ولم يمنع منه (٢) .

وبهذا نرى رؤية واضحة أن القاضي عبد الجبار قد طور البحث في
المجاز العقلي تطويراً كبيراً، فلم يسبقه في ذلك التفصيل بهذه الصفة سابق
وكل من أتى بعد فهو عيال عليه آخذ منه ومتأثر به ومستأنس ، وكان هو
الشرارة التي تفجرت فأضاءت لمن بعده السبيل وأفاد منه الحاكم الجسمي
والزحشرى فائدة جلي ، فهو الرائد الأول لهذا الطريق والمرشد إليه ،
والمطبق هذا المجاز على القرآن الكريم ليخدم عقيدة الاعتزال ، نخلق
بذلك مجالا واسعا لتطبيق بلاغة المجاز على النص القرآني الكريم ، وكان
تطبيقاً عملياً ومن خلال النص التعبدى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، فحفظ بذلك منهجه في التأويل ،
وعاشت مع القرآن وجهته ، وظل يذكر باتجاهه ومنهجه ما دام يقرأ
القرآن الكريم .

فبحق نحن نعد القاضي عبد الجبار هو المؤسس الأول للمجاز العقلي ،
فقد ذكر من علاقاته بمجموعة لا يستهان بها ، وكشف عن أسراره بما لم
يسبق به ، ومن أتى بعده لم يستطيع أن يضيف شيئاً يستحق معه أن يكون
مؤسساً لهذا المجاز العقلي .

وقد غفل عن القاضي وجهوده في البلاغة أعلام العصر وأسائذة البيان
وبخاصة فيما برز فيه ، وإغفاله في هذا يعد إهداراً للعلم ، وضياعا لجهود
العلماء ، وإسدا لا يستار ككشف من الغفلة والنسيان على علماء لهم الجهود
الخاصة في سبيل البلاغة والبيان .

وفي بحث صاف لنشأة البحث البلاغى عن أسلوب المجاز العقلي
وأطواره — ذكر صاحب البحث^(١) العلماء الذين لهم فضل في إبراز هذا
الأسلوب إلى الوجود ، وعد منهم : سيدييه ، والمبرد ، وابن المدبر ،

وصاحب نقد الشعر ، والآمدى ، وابن فارس ، وابن الأثير . والراغب
الأصفهاني ، وبدر الدين بن مالك ، وصاحب حسن التوسل في صناعة
الترسل ، والزحشرى ، والشهاب الخفاجى ، وعبد القاهر . أحد عشر عالماً
من العلماء الأفاضل ذكرهم صاحب البحث ، ولم يذكر منهم القاضى عبد
الجبار مع أن من كان قبله في الوجود لم يكن له آثار تذكر بجانبه ، وإنما
لمع وإشارات ، ومن أتى بعده في الميلاد كان متأثراً به ، ومهتدياً بخطواته
ومستتيراً ببحوثه ؛ فعالم كعبد الجبار لا يصح أن يغفله الباحثون ، ولا يليق
أن ينساه الدارسون .

وإذا كان القاضى له هذا الفضل في بحث المجاز العقلى كان عقوقاً منا
إذا نسبنا ذلك إلى غيره ولم نعرف الحق لذويه والفضل لأهله .

وقد ذكر باحث آخر^(١) أن الزحشرى درأبناه يطبق صور المجاز
العقلى الذى اكتشفه عبد القاهر تطبيقاً دقيقاً ، فهل بعد ذلك يصح لنا أن
نقول إن عبد القاهر هو الذى اكتشف المجاز العقلى ؟

أو نقول بعد كل هذا إنه من ابتكارات عبد القاهر ، كما قال باحث^(٢)
سابق على هؤلاء ؟

لقد كان نهاية حياة عبد القاهر بعد وفاة القاضى بنصف قرن أو يزيد ،
وبعد تأليف دمشقاه القرآن ، الذى نقلنا منه النصوص السابقة بما يقرب
من قرن من الزمان ، أفلا يكون من العقوق أن ننسب هذا الفضل لغيره ،
وأن لا يكون من الوفاء للعلم أن نسجل لمبدئه الاعتراف بالفضل والتقدير ؟
حقاً عبد الجبار في المجاز العقلى يعد هضبة البحث يطل على من قبله

(١) البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٥ ، ٢٦٤ .

(٢) تمهيد في البيان المربى للدكتور طه حسين .

في الزمن وهو يشعر بالفخر والاعتزاز وينظر إلى من بعده في الميلاد وهو يشعر بالسبق ، ويحس بالتقدم .

٦ — وعلى الرغم من أن صور الكناية وصور المجاز المرسل قد عرفت قبل القاضي عبد الجبار ولكن بصورة ضيقة ومحدودة . فأتى عبد الجبار وعرض لها في خلال تفسيره للقرآن الكريم ، فبرهن بتوجيهه على أن القرآن ليس فيه ما يؤم التجسيم ولا فيه ما يوجب التناقض أو الطعن في الآيات ، وصور أن هذا الأسلوب أتى على ما هو معروف عند العرب وشائع بينهم من طريقة الخطاب وأسلوب الكلام ، وتوجيهه لتلك الصور هي التي عرفت فيما بعد بالكناية أو المجاز المرسل كما سبق .

٧ — وأما في د علم البديع ، فقد أتى بعدة صور عرفت قبله مثل صور المشاكلة ، كما أتى بأنواع جديدة حبذا لو قيدها البلاغيون بأسمائها تلك وهي د الترتيب ، كما في قوله تعالى : د واللاتي تخافون نشوزهن فعضوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن ، ، والتبديد وقد ضرب لها عدة شواهد من القرآن الكريم كقوله تعالى : د ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ، وقد بحث هذا تحت اسم د المبالغة ، عند الرماني وابن أبي الإصبع ، وعلى الرغم من أن البديع تعددت أنواعه حتى بلغت مائة وأربعين نوعاً فلم يرد بينها اسم د الترتيب ، ولا د التبديد .

٨ — وقد عرفنا رأى عبد الجبار في الإعجاز ، ورأينا بالبينة والبرهان أن عبد القاهر تأثر به وأفاد منه ، وبني نظمه على أصول وقواعد عبد الجبار ، وكان بناؤه الشاخص في د الدلائل ، أساسه نظرية عبد الجبار في كتابة د المعنى ، في إعجاز القرآن .

ويعدد أحد الباحثين الشخصيات البيانية التي كان لها أثر واضح في الإعجاز في كتابه د إعجاز القرآن البياني ، حتى وصلت إلى ثمان وعشرين
٥٠ - بلاغة القرآن

أيضاً^(١)، كما ينقل باب التضمن عند الرماني نقلاً كاملاً، ولم يضاف إليه شيئاً ولم ينوه باسمه^(٢).

٣ — وابن أبي الإصبع أفاد إفادة عظيمة من الرماني في باب د حسن البيان، إذ أفرد باباً لحسن البيان في كتابه د تحرير التحبير، وكتاباً بالآخر د بديع القرآن، نقل فيه عن الرماني أقسام للبيان الحسن والقبيح وأمثلة كل نوع، ومع ذلك لم يتناوله بالذكر^(٣).

وقد استفاد منه في التشبيه ونقل آراءه مرتين في كتابيه د تحرير التحبير ونسبه فيه إلى الرماني، وفي د بديع القرآن، ولم ينسب ذلك إليه — ولعله اكتفى بذكره في د تحرير التحبير، لا سيما وأن د بديع القرآن تلخيص له^(٤).

٤ — ونقل السكاكي بلاغة عن عبد القاهر برمتها ولم يشر إلى هذا النقل إلا مرتين ذكر فيهما الجرجاني:

الأولى: في أول كلامه عن البلاغة حين تحدث عن الذوق قائلاً: وما هو الإمام عبد القاهر — قدس الله روحه — في دلائل الإعجاز — كم بعيد هذا؟^(٥).

الثانية: في كلامه على الاستعارة وهل هي مجاز لغوي أو عقلي، يقول: «ومدار ترديد الإمام عبد القاهر — قدس الله روحه — لهذا النوع بين اللغوي تارة وبين العقل أخرى على هذين الوجهين. جزاه الله أفضل»

(١) إعجاز القرآن ص ٢٢٦، ٢٦٩ والنكت ص ٨٦ وما بعدها.

(٢) إعجاز القرآن ص ٢٧٣، النكت ص ١٠٢.

(٣) تحرير التحبير ص ٤٨٩، بديع القرآن ص ٣٠٣، النكت ص ١٠٦.

(٤) تحرير التحبير ص ١٥٩، بديع القرآن ص ٥٨، ٥٩، النكت ص ٨١ وما بعدها.

(٥) مفتاح العلوم ٨١.

الجزء ، فهو الذى لا يزال ينور القلوب فى مستودعات لطائف نظره
لا يألوا تعلما وإرشادا ، (١) .

وذكر السكاكى الزمخشري مرتين فى القسم الثالث من « المفتاح » ،
وذلك عند اختلافه معه فى تفسير بعض الآيات الكريمة (٢) .

— وطبق الزمخشري فكرة النظم عند عبد القاهر ولكنه لم يذكره
إلا مرة واحدة فى كشفه (٣) .

٥ — وابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ) نقل من ابن جنى « بابا للرد على
من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعانى ، ينقله ابن الأثير
برمته فى مقدمه المقالة الثانية فى الصناعة المعنوية دون تصرف ولم يشر إلى
ابن جنى ولم ينوه بشأنه (٤) ، ومع ذلك يهتمه بكشف عورة كان فى غنى عنها
ويرميه باعوجاج الذهن لأنه تصدى لشعر المتنبي بالشرح والتفسير (٥) .

٦ — وقد أخذ رأى ابن جنى هذا قبل ابن الأثير عبد القاهر الجرجاني
وجعله دافعا عن الشعر عند من استقل معناه (٦) .

فللقاضى عبد الجبار فى هؤلاء أسوة فعلهم كان مشاعا هؤلاء وغيرهم
فأخذوا منه مأخذوا دون إستاد أو إشارة ، فواقفوا حائلا دون انتشاره
ولاعائقا دون شيوعه وذبوعه ، وأتى الوقت الذى كشف فيه صاحب الأصل
وعرف فيه محترفو النمل ، وكل يوم والبحوث تكشف لنا عن جديد
فى ذلك .

(٢، ١) مفتاح العلوم ١٧٥ و ١٢٥ ، ١٣٤ (٣) اظر الكتاب ص ٦٥٤

(٤) المثل السائر قسم ٦٥/٢ - ٦٩ .

(٥) الاستدراك ١٤ ، ١٧ ، النقد المنهجي عند العرب ص ٤٩٥ .

(٦) هامش المثل السائر قسم ٦٧/٢ ، أسرار البلاغة ص ١٥ - ١٨ .

فبعد الجبار يبحرته تلك حري أن يكون علماً من أعلام البلاغة ، ولا بما بين طبقاتها ، وعالماً من علمائها ، إذ يبحرته البلاغة أخرج آيات القرآن الكريم التي كثر حولها الجدل ، وتزاحمت عندها المناكب ، واختصم فيها العلماء ، واختلفت من أجلها الفرق ، واختلفت بسببها المذاهب ، أخرج تلك الآيات بمجازاته وثأويلاته إلى المسلمات والمعقولات ، فقرت بذلك النفوس التي تبلبلت ، واحتضنت بها القلوب التي تفلقت .

وعبد الجبار من أهل المشرق ، وهم الذين حكم لهم ابن خلدون بالسبق في مباحث البيان والمعاني ، وقد أشار إلى ذلك فقال : « والعناية لهذا العهد عند أهل المشرق في الشرح والتعليم أكثر من غيره ، وبالجملة فالشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة ، وسببه — والله أعلم — أنه كلف في العلوم اللسانية ، والصنائع البكالية توجد في العمران ، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه ، أو نقول لعناية العجم — وهم معظم أهل المشرق — بتفسير الزخري ، وهو كله مبني على هذا الفن ، وهو أصله ، وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم اليديع خاصة ، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية ، وفرعوا له ألقاباً ، وعلوا أبواباً ، ونوعوا أنواعاً ، وإنما جعلهم على ذلك الولوع بتزيين الالفاظ ، وإن علم اليديع سهل المأخذ . وصعبت عليهم مأخذ البلاغة (يريد علم البيان والمعاني) لدقة أنظارهما وعموض معانيهما ، فتجافوا عنهما (١) .

وعلى الرغم من أن السبكي من أصحاب المذهب الأدبي في دراسة البلاغة ومن المدرسة المصرية ، فقد أشاد بفضل المشاركة فقال : « وأما أهل المشرق الذين لهم اليد الطولى في العلوم ولا سيما العقلية والمنطق ، فاستوفوا منهم الشائخة في تحصيله ، واستولوا بجدهم على جملة وتفصيله ، ووردوا مناهل

هذا العلم فصدروا عنها بملء سجلهم ، وكيف لا ؟ وقد جلبوا عليه بخيلهم
ورجلهم ، فلذلك عمروا منه كل دأوس . . . وعمروا من حصونه المشيدة
ما رقد عنه الحارس ، وبلغوا عتات السماء ، في طلبه ولو كان الدين بالثريا
لناله رجال من فارس (١) .

وهكذا كان القاضي عبد الجبار من بين أهل المشرق الذين شهد لهم
بالفضل ولهم اليد الطولى في البحث البلاغي ، وحازوا قصب السبق في
البيان والبراعة .

نهاية المطاف

وبعد... فقد آن للقلم أن يتوقف بعد تطواف طويل الشقة ، لكنه
ورغب الجهد ، حبيب المشقة بعد أن بينا المعالم البارزة من الرحلة في صحة
القاضي عبد الجبار .

فقد رأينا أن القاضي عبد الجبار العالم الحجة كان مورد العطاش إلى
المعرفة ، يؤمنه من بلاد نائية ، كما تنقل من إقليم إلى آخر ، واستقى من
مدينة بعد أخرى ، ودرس على هذا وسمع من ذاك ، وقد كان شغوفا
بالمعرفة يتزود من الأساتذة تارة ومن الكتب أخرى ، فتنوعت ثقافته
وتميزت عقليته ، وتعددت مؤلفاته ، وكثر تلاميذه والمعجبون به ، فشغل
معاصريه ومن بعدهم ، وأصبحت كتبه بعد إحيائها من المنابع الأصلية
للفكر الإسلامي للمعتزلة ، وباتت هي المرجع بعد أن كانت مبادئهم
تؤخذ من كتب خصومهم .

وليس من التزيد في شيء أن نصف عبد الجبار بأنه كان أبرع المعتزلة
تأويلا للآيات القرآنية لتطابق مذهبهم . ولم يكن يريد من هذا التأويل
الذي عني به نفسه إلا أن ينزه الخالق سبحانه وتعالى عن أية شبهة
قد تسرب منها المشابهة لمخلوقاته أو المماثلة لعباده ، فقد كان الرجل
عريق التدين ، عميق الإيمان ، عظيم التقوى ، غيوراً على الإسلام
شد الغيرة .

كذلك كانت له القدم الثابتة والراسخة في علوم البلاغة ، وكان

المنارة والهداية التي اهتدى بها من بعده في البيان البلاغي والإعجاز
القرآني .

وأنا لنأمل أن تشرق علينا كتبه التي توارت ، ومؤلفاته التي احتجبت
وبخاصة تفسيره الكبير أو التفسير المحيط الذي بظهوره — لو ظهر —
قد يزيد من كشف الحجب وإزالة الأستار عن الاتجاه الاعترافي في تفسير
القرآن الكريم .

وإني لأرجو بهذا البحث أن أكون قد جليت هذه الشخصية ، وأزلت
عنها غشاوة عشرة قرون أو تزيد ، وبينت بقدر جهدي ما بذله من جهد
في حقل البلاغة والإعجاز .

كما آمل أن ينال بحثي هذا رضا الباحثين والقبول من الدارسين .

والحمد لله وما توفيقي إلا بالله .

فهرس الآيات القرآنية وألوانها البلاغية

اللون البلاغى والصفحة (١)	الآية
تشبيه ٢٢٠ ، ٢٨ ، ١٨	طلعها كأنه رؤوس الشياطين
كناية ٢٤	لا تواعدوهن سرراً
استعارة ٢٤	ولأنهما ليأمام مبين
سجع ٢٥	ولمن خاف مقام ربه جنتان
سجع ٢٥	والليل إذا يسر
سجع ٣٥	كذبت ثمود بطوناً لها
مجاز مرسل ٢٨	يخرج من بطونها شراب
تشبيه ٣٧	والقمر ... حتى عاد كالمن بهون القدير
استعارة ٧٨	يسبح لله ما فى السموات ...
استعارة ٨٩	آمنوا ... وجه النهار ...
استعارة ٨٩	وعنده أم الكتاب
استعارة ٨٩	فقدموا بين يدى نجواكم صدقة
استعارة ٨٩	لهم قدم صدق عند ربهم
حذف ٨٩ - ١٧٨	فأتى الله بنبأهم من القواعد
حذف ٨٩	فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
كناية ٢٢٢ ، ٩٠	يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله
استئناف ١١٨	قيل ادخل الجنة
قصر ١١٨	قل لو أنتم تملكون
	شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن
لف ونشر ١١٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠	هدى للناس ...

(١) بالرجوع إلى المنحة تعرف الآية كاملة ورقها وسورتها

اللون البلاغي والصفحة

الآية

استمارة، مجازة، ٢١٩، ٢٧٤، ٧٢٢	أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ،
جناس ١١٩ ، ٤٩٦	فأربحت تجارتهم
د ١١٩	وقيل يا أرض ابلعي مامك ...
د جناس ١٢٠	وجنتك من سبأ بنياً يقين
مشا كلة ١٢٠	وقال : يا أسفا على يوسف
د ١٢٠	تعلم ما في نفسي ولا أعلم ...
د ١٢٠	صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة
د ١٢٠	وبدلناهم بحنتيهم جنتين ...
د ١٢٠	وإن عاقبتهم فعاقبوا ...
د ١٢٠	إن الله لا يستحي ...
قصر ، مجاز مرسل ١٢٢-١٦٢ ، ٣٢٩	أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم
تهديد ١٢٢	ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون
د ١٢٢	وإن توليتهم فاعلموا أنكم ...
توبيخ ١٢٣	بل فعله كبيرهم هذا
د ١٢٤ ، ١٢٢	لا حاجة بيننا وبينكم
تعريض ١٥٤ ، ٤٢١	وإنا أولياكم على هدى أو ...
كتابة ، توبيخ ١٢٥ ، ٢٨١ ، ٤٢١	يوم يكشف عن ساق ، ويدعون
٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٢٨٨ ، ٢٧٩ ، ٢٦٢ ، ٥٦١	إلى السجود فلا يستطيعون
توبيخ ١٢٥ ، ٩٦٨	لكم دينكم ولي دين
د ١٢٥	فذكر إن نعمت الله كرى
إنكار ١٢٦ ، ٦٠٠	وتلك نعمة تمنها على ...
إنكار ، نفي ، حذف ، استمارة ١٢٦	وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون
١٥٣ ، ١٩١ ، ٢٩٤ ، ٦٣١ ، ٧٤٤ ، ٧٤٧	وملائكة ربنا ... ربنا ليضلوا ...
إنكار ، مبالغة ١٢٦ ، ٩١٢	خلق الإنسان من عجل
أمر ١٢٧	الرائي لا ينكح إلا زانية أو مشركة

الآية

اللون البلاغي والصفحة

ومن دخله كان آمنا	أمر ١٣٧
والمطلقات يتربصن بأنفسهن	د ١٣٨
والوالدات يرضعن	د ١٣٨
قال هذا ربي ...	استفهام ، استدلال ١٣٨
ربما يود الذين كفروا لو ...	زجر ١٣٩
قل كونوا حجارة أو حديدا ...	تهديد ١٤٠
واستفزز من استطعت ...	د ١٤٠ ، ٧٥٣
فمن شاء فليؤمن ...	د ١٤٠ ، ٦٠١
فأعبدوا ما شئتم من دونه	د ١٤٠
ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ...	د ١٣٠ ، ١٤٠
فقال : أنيثوني بأسماء ...	تقرير ١٤١ ، ٥٦٧ ، ٦٠٢
ألقوا ما أنتم ملقون	د ١٤٣
فذرهم في غمرتهم حتى حين ...	توبيخ ١٤٣ ، ١٤٤
قل : موتوا بغيظكم	دعاء ١٤٤ ، ٦٥٥
أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين	توبيخ ، تقرير ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٦٣
من دون الله ...	د ٢٧٢ ، ٢٠٥
فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا ...	توبيخ ١٤٦
أتهلكنا بما فعل السفهاء منا	د ١٤٧
كيف تكفرون بالله ...	د ١٤٨ ، ٦٥٥
أفمن يخلق كمن لا يخلق ...	د ١٤٨
ألم تكن آياتي تتلى عليكم ...	د ١٤٨
أفلا يتدبرون القرآن ...	د ١٤٨
أتعبدون ما تعبدون ...	د ١٤٩ ، ١٩٣
من إله غير الله يا أيكم به ...	د ١٥٠
فألهم لا يؤمنون ...	د ١٥٠

اللون البلاغى والصفحة

الآية

تويخ ١٥١	فأين تذهبون . . .
نقى ، تمثيل ١٥٢ ، ٣٠٩ ، ٦٢٧ ، ٦٨٣	أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا ، فكرهتموه . . .
نقى ١٥٢	أفإن مات أو قتل انقلبتم . . .
د ١٥٢ ، ٦٠٠	أفإن مت فهم الخالدون . . .
استبعاد ١٥٣	قال : رب أنى يكون لى غلام . . .
دعاء ١٥٤	مق نصر الله . . .
تقرير ، استعارة ١٥٥ ، ١٤٥	أفأنت تسمع الصم . . .
ترغيب ١٥٥	فهل من مدكر . . .
أل للعمد ١٥٦	وإن كادوا . . . من الأرض . . .
أل للجنس ١٥٦	والمستضعفين من الرجال . . .
د ١٥٧	يأياها الناس اعبدوا ربكم . . .
د ١٥٧	والسارق والسارقة فاقطعوا . . .
د ١٥٧	والعصر إن الإنسان لفى خسر . . .
تقديم ، استعارة ١٥٨ ، ٢٨٥	ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه . . .
٧٠٤ ، ٥٧٧ ، ٥٧٠	إنى متوفيك ورافعك إلى
تقديم ١٥٩	وكم من قرية أهلكناها . . .
د ١٦٠	فأخذتهم الرجفة . . .
د ١٦٠	الحمد لله الذى أنزل على عبده . . .
د ١٦٠ ، ٥٦٩ ، ٦٠٨	إياك نعبد وإياك نستعين
تخصيص ١٦١	لأريب فيه
خروج عن الظاهر ١٦٢ ، ٦٦٨	إنما أنت منذر من يخشاها
تخصيص ١٦٢ ، ١٦٥ ، ٥٩٩	وفادى أصحاب النار أصحاب الجنة
خروج عن الظاهر ١٦٣	هدى للبتقين
د ١٦٤ ، ٥٩٩	

واسأل القرية

حذف ١٦٤ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٧٥

٣٠٣ ، ١٨٩ ، ٣٠٤ ، ٣٥٦ ، ٧٢٤ ، ٧٤٢

خروج عن الظاهر ١٦٥

د د ١٦٦ ، ٦٠٠

د د ١٦٦

د د ١٦٧

د د ١٦٧

د د ١٦٨

إيجاز ١٦٩

حذف ١٧١

د ١٧١ ، ١٨٣

د ١٧١

د استعارة ١٧١ ، ٢٨٢ ، ٦٦٧

د ١٧٢

د ١٧٣

د ١٧٣ ، ٦٠٨ ، ٦٥٧

د ١٧٤

د ١٧٥

د ٧٢٤

د ٩٧٥

د ١٧٦

د ١٧٦

د ١٧٧ ، ٢٨٩ ، ٦٠٣ ، ٧٣٤

د ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٦٨٠ ، ١٨٥

١٨٩ ، ٦٠٦ ، ٧٢٥ ، ٧٢٤

هذا بيان للناس وهدى . . .

نساء عليهم أأنذرتهم أم . . .

كنتم خير أمة أخرجت للناس

الذين آتيناهم الكتاب . . .

ومن لم يحكم بما أنزل الله . . .

فإنهم عدو لي إلا رب العالمين . . .

واعبدوا الله ولا تشركوا به . . .

الحمد لله . . .

والملائكة . . . سلام عليكم . . .

ربنا أبصرنا وسمعنا . . .

بل عجبنا ويسخرون . . .

يريد الله ألا يجعل لهم حظا . . .

إن الذين يكفرون بآيات الله . . .

وإذا رأوا تجارة أو طورا . . .

وما كان الله ليضل قوما . . .

ألم يقولون افتراء . . .

الذين يحاربون الله . . .

كما أخرجك ربك من بيتك . . .

إذا قال له قومه لا تفرح . . .

قال الملائكة توفى به . . .

هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله . . .

وجاء ربك والملائكة صفات

الأون البلاغي، الصفحة

الآية

حذف ١٧٨	فقد خافوا الله من قبل . . .
د ١٨٨	لا تخفوا الله والرسول . . .
د ، تمثيل ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣	إنا عرضنا الأمانة على السموات . . .
د ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٤	الذين . . . ملائكة ربهم . . .
د ١٨١ ، ١٨٣	ولو ترى إذ وقفوا على ربهم . . .
د ١٨١	ويخشون ربهم . . .
د ١٨١	إليه مرجعكم جميعا . . .
د ١٨٢	أولئك يمرضون على ربهم . . .
د ١٨٢	ففرروا إلى الله . . .
د ١٧٢	تحينهم يوم يلقونه سلام . . .
د ١٧٢	فمن كان يرجو لقاء ربه . . .
د ، مشاكلة ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥	فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه . . .
د ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥	إن الذين لا يرجون لقاءنا . . .
د ١٨٤	وأنا أَدْعُوكم إلى العزيز الغفار . . .
د ١٨٤ ، ١٨٥	إني مهاجر إلى ربي . . .
د ١٨٥	وجوه . . . المذنبين باطلا . . .
د ١٨٦	ولا تبطلوا أعمالكم . . .
د ١٨٦ ، ١٨٧	وتوفي كل نفس ما عملت . . .
د ، تشبيه ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨	ووجدوا ما عملوا حاضرا . . .
د ١٨٤	أجمعهم سقاها بالحلاج ، وعما بعد المسجد . . .
حذف ١٨٧	الحرام كن آمن . . .
د ١٨٧	ذلك بأن الله هو الحق . . .
د ١٨٧	لا تفتح لهم أبواب الجنة . . .
د ١٨٧	إن كتاب الفجر إلى سبعين . . .

اللون البلاغي والصفحة

الآية

حذف ١٨٧	إن كتاب الأبرار لني عليين
١٨٧ د	وما علناه الشمر وما ينبغي له
١٩١ د	ولا تجعلوا الله . . . أن تبروا . . .
٧٤٧، ٧٣٧، ٧٣٧، ٦٠٦، ١٩٢ د	وليقلوا درست . . .
٢٩٥، ٢١٠، ١٩٢، ١٩١ د	يبين الله لكم أن تضلوا . . .
٧٤٦، ٧٣٦، ٦٣٢، ٦٠٦	
حذف ١٩٢، ٦٠٦	ياخذ كل سفينة غصبا . . .
١٩٥ د	كذلك يضرب الله الحق والباطل . . .
١٩٦ د	ألا يعلم من خلق . . .
١٩٦ د	الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان
١٩٦ د	وما أرسلنا من . . . ليبين لهم . . .
٧٠٢، ٥٧١، ١٩٧ د	أمرنا مترفها ففسقوا فيها . . .
١٩٨ د	مثل الجنة التي وعد المتقون . . .
٦٠٧، ١٩٨ د	أفمن كان على بينة من ربه . . .
٦٥٧، ١٩٨ د	ولو أن قرآنا سيرت به الجبال . . .
٦٠٧، ١٩٩ د	لقد ظلمك بسؤال نعجتك . . .
٧٢٥، ٦٠٧، ١٩٩ د	والنازعات غرقا . . .
٦٠٧، ٢٠٠ د	والسما ذات البروج . . .
تكرار ٢٠١	الرحمن الرحيم
٢٠١ د	يسألونك عن الساعة . . .
٧٣٠، ٥٧٢، ٢٠٣، ٢٠١ د	فبأي آلاء ربكماتكذبان
٢٠٢ د	ووضع الميزان ألا تطغوا . . .
٢٠٢ د	يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله . . .
٧٣٥، ٢٠٢ د	كلا سوف تعلمون ثم كلا . . .
٧٢٥، ٦٥٦، ٢٠٦، ٢٠٢ د	وما أدراك ما يوم الدين ثم . . .

اللون البلاغي والصفحة

الآية

حذف ٢٠٣ ، ٦٥٨	القيافه جهنم كل كفار حديد
تكرار ٢٠٤	أمن خلق السموات والأرض ...
٧٣٠ ، ٥٧٣ ، ٢٠٤	ويل يومئذ للكافرين
٧٣١ ، ٥٧٤ ، ٢٠٥	قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ...
٣٠٦	فهل من مدكر ؟
٢٠٦	نزل عليك الكتاب بالحق ...
٢٠٦	ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا
٢٠٧	وعن يكسب خطيئة أو إثماً ...
٢٠٧	يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك ...
٢٠٨	وعلى الله فليتوكل المؤمنون
٢٠٨	والذين هم على صلواتهم يحافظون
٢٠٨	ثم أرسلنا رسلاً تترى ...
٦٥٦ ، ٦٠٢ ، ٢٠٩	ذلك قولهم بأفواههم ...
٢١٠	يجعل فيها زوجين اثنين
٢١٠	فإن كانتا اثنتين
اعتراض ٢١١ ، ٥٦٨	واتبعوا ما تنزل الشياطين ...
تطويل ٢١٣	حرمت عليكم أمهاتكم وأخواتكم ...
إيجاز ٢١٣	ثم نظر
تأكيد ٢١٤	فسجد الملائكة كلهم أجمعون
فصل ووصل ٢١٥	هو الذي أنزل عليك الكتاب ...
تشبيه ٢١٨ ، ٧٢٠	مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً ...
٢٢١	فألقى موسى عصاه فإذا هي ...
٢٢١	كأنها جارية
٢٢٤	فبصره اليوم حديد
٢٢٥ ، ٦١٠	أولئك هم الوارثون

اللون البلاغى والصفحة	الآية
تشبيه ٢٢٥ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٦١٠	اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا ...
٢٢٥ ، ٢٨٠ ، ٦٥٨	وترى الناس سكارى ...
٢٢٦ ، ٦٠٩	والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم ...
٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢	صم بكم عمى فهم لا يرجعون
٢٤٧ ، ٦٠٨ ، ٦١١	
تشبيه ٢٢٨	ومثل الذين كفروا كمثل الذى ...
٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٤٢	إنك لا تسمع الموقى ولا تسمع الصم
٢٤٧ ، ٦١٦	الدعاء
تشبيه ١٣٠ ، ٦١٠	وأزواجه أمهاتهم ...
٢٣٣ ، ٦٥٨	وإن الدار الآخرة لهى الحيوان
٢٣٣ ، ٢٦٨	وجاءوا على قبيصه بدم كذب ...
٢٣٣	ثم أنشأناه خلقا آخر
٢٣٤	فساقوكم حرث لكم
٢٣٦ ، ٢٤٣	أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ...
استعارة ٢٣٧ ، ٥٤٢ ، ٥٥٨ ، ٦١١	ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
٦٥٩ ، ٧٣٨	أبصارهم غشاوة
استعارة ٢٣٩	الذين يتقضون عهد الله
٢٤١	وأولئك الذين طبع الله على قلوبهم ...
٢٤١	ونطبع على قلوبهم ...
٢٤٢	وطبع على قلوبهم ...
٢٤٣	بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
٢٤٤ ، ٦١٤	إن شر الدواب عند الله الصم ...
٢٤٦ ، ٥٧٥ ، ٦٦٣	ما كانوا يستطيعون السمع ...
٢٤٧ ، ٦١٦	الذين كانت أعينهم فى غطاء ...
٢٤٧	ولا يسمع الصم الدعاء ...

الاية

اللون البلاغى والصيغة

استعارة ٢٧٧، ٤٣٧، ٥٤٢	وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا
٢٧٧، ٥٤٨	فاصدع بما تؤمر . . .
٢٧٧	وحملناه في البر والبحر
٢٧٨، ٥٤٥	ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا . . .
٢٧٩	قال رب اشرح لى صدرى . . .
	الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك
	وزرك الذى أنقض ظهرك
٢٨٠، ٥٥٠، ٦١٨، ٦٦٧، ٧٢٥	ومن الناس من يعبد الله . . .
٢٨٠، ٥٤٣	وحرما عليه المراضع من قبل
٢٨١، ٦٦٥	إن الله حرمهما على الكافرين
٢٨١، ٦٦٥	وحرام على قرية أهله كنناها . . .
٢٨٢	ولنذيقنهم من العذاب الأدنى . . .
٢٨٢	إن الله . . . ذو القوة المتين
٢٨٣، ٣٦٤، ٦٢٢	وأنه هو أضحك وأبكى
٢٨٣، ٥٤٩، ٦١٧، ٦٦٦	سنفرغ لكم أيها الثقلان
٢٨٤	والجبال أرساها
	إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها
	تغيظا وزفيرا
٢٨٤، ٥٤٤، ٦٦٥	ومن . . . فقد حبط عمله . . .
٢٨٥	ومن كفر فإن الله غنى . . .
٢٨٥	. . . ولا يهديهم طريقا إلا . . .
٢٨٨، ٢٨٩	اهدنا الصراط المستقيم
٢٨٩	فاهدوهم إلى صراط الجحيم
٢٨٩	فأنا بكم غما بقم
٢٨٩، ٦٨٣، ٦٨٤	

الآية

اللون البلاغى والصفحة

ولا تحسبن . . . إنما نملئ لهم	استعارة ٢٩١ ، ٥٥٢ ، ٦٢٨ ، ٦٨٤
لنزدادوا إثمًا	٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ،
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا	٢٩٧ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٨٥
وحزنًا	استعارة ٢٩٢ ، ٦٢٩
وكذلك . . . ليسكروا فيها	٢٩٣ ، ٦٢٩
ولقد ذرأنا لجنهم كثيرًا من . . .	٢٩٦ ،
. . . واتصفتى إليه أفئدة . . .	د . شأ كل ٢٩٦ ، ٢٩٦ ، ٦٥٢ ،
الله يستهزئ بهم ويمدهم في طبقاتهم	٥٨٧ ، ٦٣٥ ، ٦٣٧ ، ٦٩٢ ، ٦٩٦ ،
يعمهم	استعارة ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٦٣٢
. . . وليقول الذين في قلوبهم مرض	تشبيه ٢٩٩
كأنهم جراد منتشر	استعارة ٢٩٩ ، ٧٢٢
وما يستوى الأعمى والبصير . . .	٢٩٩ ،
ولما سكنت عن موسى الغضب	كناية ٢٩٩
إن الذين كفروا لو أن لهم . . .	تبعيد ٢٩٩ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٦٤٠ ،
قل إن كان للرحمن ولد فأنا . . .	تمثيل ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٦٢٣ ، ٦٧٣
وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن . . .	د . ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٥٥٥ ،
ثم استوى . . . أثقيا طوعا أو كرهما	٦٢٣ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٨١ ، ٧٢٠ ،
قالنا أتينا طاعتين	تمثيل ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٥٥٥ ، ٦٧٥ ،
إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول	٧٢٠
له كن فيكون	تمثيل ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٥٥٦ ، ٦٢٧ ،
ويوم نقول لجنهم هل امتلأت وتقول	٦٨٢ ، ٧١٩
هل من مزيد	تمثيل ٣٠٣ ، ٦٢٤ ، ٦٧٤
. . . كونوا قردة خاطئين	د . ٣٠٤
يا جبال أوبي معه والطير . . .	د . ٣٠٤
وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره	

اللون البلاغي والصفحة

الآية

بجاز عتلى ٣٤٠	وأضلهم السامري
د د ٣٤٠ ، ٣٥٧ ، ٦١٩	رب لمن أضلن كثيرا من الناس
٧٥١ ، ٦٢٠ ، ٦٧١ ، ٧٥٠	
بجاز عتلى ٣٤١	... اذكروا نعمتي التي أنعمت ...
د د ٣٤١	قال إني جاءك للناس إماما ...
د د ٣٤٢ ، ٣٤٣	ربنا واجعلنا مسلمين لك ...
د د ٣٤٢	واجعله رب رضيا
د د ٣٤٤ ، ٦٢٠ ، ٧٤٩	ربنا أفرغ علينا صبرا ...
د د ٣٤٥ ، ٥٣٦	والله يؤيد بنصره من يشاء
د د ٣٤٦	وينصرك الله نصرا عزيزا
د د ٣٤٧	ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة
د د ٣٤٩	هو الذي أخرج الذين كفروا ...
د د ٣٤٩ ، ٦٢١	إني أخلق لكم من الطين ...
د د ٣٥٠	ثم صرفكم عنهم ليبتليكم
د د ٣٥١	... يوفق الله بينهما
د د ٣٥٢ ، ٣٥٣	فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ...
د د ٣٥٢ ، ٧٥٢	وآلف بين قلوبهم ...
د د ٣٥٤ ، ٦٧٢	... ولا يزيد الظالمين إلا خسارا
د د ٣٥٥ ، ٦٢٠	هو الذي يسيركم في البر والبحر ...
د د ٣٥٧	... ما يمسكن إلا الله
د د ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٦٢٢ ، ٧٥٣	ألم تر أنا أرسلنا الشياطين ...
د د ٣٥٩ ، ٩٧٢	... بعثنا عليكم عبادا لنا ...
د د ٣٥٩	وأزلفنا ثم الآخرين ...
د د ٣٦١	فلما قضى زيد ... زوجناكها
د د ٣٦١	إنا فتحنا لك فتحا مبينا

اللون البلاغى والصفحة

الآية

مجاز عقلى ٣٦٢	هو الذى أنزل السكينة . . .
٣٦٢ د	فأنزل السكينة عليهم . . .
٣٦٣ د	و . . . وكف أيدي الناس عنكم
٣٦٣ د	وهو الذى كف أيدي الناس عنكم . . .
٣٦٣ د	ولم يكن الله حبيب إليكم إلايمان . . .
٣٦٤ د	و . . . فأناهم ذكر الله
٣٦٥ د	و . . . فصدهم عن السبيل
٣٦٦ د ، ٥٧٢ ، ٧٥٢	يوم تشهد عليهم ألسنتهم . . .
٣٦٨ د ، ٣٨١ ، ٣٨٢	فكيف تتقون إن كفرتم يوما يجعل
٦٣٣ ، ٦٩٠	الولدان شيئا
مجاز عقلى ٣٦٩	و . . . من قرية كانت ظالمة
٣٧١ د	وما النصر إلا من عند الله
٣٧٢ د	وما بكم من نعمة فمن الله
٣٧٤ د	قال هذا من عمل الشيطان
كناية ٢٧٧ ، ٣٧٨ ، ٥٦٠ ، ٥٨٢	ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك . . .
مجاز مرسل ٢٧٩ ، ٦١٩ ، ١٦٩	وفى السماء رزقكم وما توعدون
كناية ٣٧٩	فردوا أيديهم فى أفواههم
٣٧٩ د	ويأتية الموت من كل مكان . . .
٣٨٠ د	وإن من شيء إلا عندنا خزائنه
٢٨١ ، ٥٦١ ، ٦٩٠ ، ٦٩١	والنفث الساق بالساق
٢٨٢ ، ٥٨٦ ، ٦٩١ ، ٧٣٣	ليس كمثل شيء
حقيقة ومجاز ٣٨٣	ولله على الناس حج البيت . . .
٢٨٤ ، ٧٠٦	ألم تر أن الله يسجد له من . . .
٢٨٦ ، ٢٨٧	ونزعنا ما فى صدورهم من غل
٢٨٨ د	ومن يرد الله فتنه فلن تملك . . .

الآية

اللون البلاغى والصفحة

فمن يرد الله أن يهديه يشرح . . .	حقيقة ومجاز ٣٨٩
والله محيط بالكافرين	استعارة ٣٩٠
إن الله واسع عليم	٣٩٠ د
فإن الله شاکر عليم	٣٩٠ د
إن ربي قريب مجيب	٣٩٠ د
إن الله هو الحق المبين	٣٩١ د
الله نور السموات والأرض	٣٩١ د
إنه قوى شديد العقاب	٣٩١ د
إن الله . . . ذو القوة المتين	٣٩١ د
وإن خفتم ألا تقسطوا في . . .	نظم بحكم ٣٩٢
ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم . . .	٣٩٣ د
ومن يكفر بآيات الله فإن . . .	٣٩٣ د
أقرب الساعة وانشق القمر . . .	٣٩٤ د
وإن امرأة خافت من بعلها . . .	٣٩٤ د
وجزاء سيئة سيئة مثلها	مشاكلة ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ ، ٤٠٢
	٤٠٢ ، ٥٨٧ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨
	٦٩٢ ، ٦٩٣
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه . . .	مشاكلة ٣٩٧ ، ٤٠٠ ، ٦٣٦ ، ٥٨٧
	٦٩٢ ، ٦٣٧
ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم	مشاكلة ٣٩٨ ، ٤٠٢ ، ٦٣٧
قل الله أسرع مكرًا	٣٩٩ د
. . . فله المكر جميعا	٣٩٩ د
يخادعون الله والذين آمنوا	٤٠٠ د
ومكروا مكرا ومكرنا مكرا	٤٠٠ د
ومكروا ومكر الله . . .	٤٠٠ د ، ٥٦٢ ، ٦٣٦

اللون البلاغى والصفحة

الآية

مشاكلة ٤٠٠ ، ٦٩٢	وقد مكروا مكروهم وعند الله مكروهم
٤٠٠ ، ٥٨٧ ، ٦٩٣	ولإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل . . .
٤٠١	ثم كان طاقبة الذين أساءوا السوءى
٤٠١ ، ٦٣٧	فقدوقوا بما نسيتم لقاء . . .
٤٠١	إن تنصروا الله ينصركم
٤٠٢ ، ٦٣٧	قلنا زاغوا أزاغ الله قلوبهم
٤٠٢ ، ٦٣٨	لأنهم يكيدون كيدا وآ كيد كيدا
تورية ٤٠٤	. . . ثم استوى إلى السماء
٤٠٦ ، ٦٣٤ ، ٤٠٧	. . . ثم استوى على العرش
٤٠٨	والسما بذيناها بأيد
مبالغة ٤٠٩ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩	وهو القاهر فوق عباده
٤١٠	. . . خلق كل شىء
٤١٠	تبينا لنا لكل شىء
٤١٠ ، ٤١١	ما فرطنا فى الكتاب من شىء
٤١٠ ، ٤١١	تدمر كل شىء بأمر ربها
٤١٠ ، ٤١١	يحيى إليه ثمرات كل شىء
٤١١ ، ٤١٢	وأوتيت من كل شىء
٤١٢	ولقد صرفنا . . . من كل مثل
٤١٢ ، ٦٣٩ ، ٦٩٣	. . . قبل أن يرتد إليك طرفك
٤١٢	الله الذى خلقكم من ضعف
تقسيم ٤١٣	. . . فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم . . .
٤١٤	. . . فمنكم كافر ومنكم مؤمن
٤١٤	. . . فريقا هدى وفريقا حق . . .
لف ونشر ٤١٥ ، ٦٣٩ ، ٦٩٤	وقالوا لن يدخل الجنة إلا من
ترتيب ٤١٦	واللائق تخافون نشوزهن . . .

اللون البلاغى والصفحة

الآية

تبييد ٤١٧ ، ٥٨٨	... وما كان لنا أن نعور فيها ...
٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٥٨٩	ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط
٥٤٠	... قال رب أرني النظر إليك ...
تبييد ٧١٩ ، ٤١٧ ، ٤٢٢ ، ٥٩١	... خالدين فيها ما دامت ...
٤١٨ ، ٤٢٢ ، ٥٨٩ ، ٦٩٤	وتضع على عيني
بجاز مرسل ٥٣٨	... وكلمة القاها إلى مريم ...
استعارة ٤٢	... يلقي الروح من أمره على ...
٥٤٢	... وأيدهم بروح منه ...
٥٤٣ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧	وجعلوا ... ليضلوا عن سبيله
٥٥٤	اعملوا ما شئتم
تهديد ٥٦٨	إنما نطعمكم لوجه الله
بجاز مرسل ٥٧٩	وجوه يومئذ ناعمة
٥٨٠	فلما آسفونا انتقمنا منهم
حذف ٦٠٥	كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
٦٠٥	أن تقولوا ما جاءنا من بشير
٦٠٦	الذين يكنزون الذهب والفضة ...
٦٠٨	وجنة عرضها السموات والأرض
تشبيه ٦١٠	لأننا كلوا أموالكم بينكم بالباطل
استعارة ٦١٣	... أفأنت تسمع الصم ولو ...
٦١٥	وما أنت بمسمع من في القبور
٦١٦	واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا
٦٢٢	وايزيدن كثيرا ما أنزل إليك ...
بجاز عقلي ٦٧١	قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة ...
٦٨٤	وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ...
تمثيل ٧١٨	

اللون البلاغي والصفحة

الآية

تمثيل ٧٢٢	مثل الذين حملوا التوراة ثم لم...
٧٢٣	واضربهم مثل الحياة الدنيا كما...
حذف ٧٣٥	وقال الذين لا يرجون لقاءنا...
٧٤٦ ٣٩٢	بلى شهدنا أن تقولوا...
استعارة ٧٤٠	... إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء

وما هي تلك الآيات التي وردت في الكتاب مع شواهدها وألوانها البلاغية .

وقد تركنا كثيراً من الآيات القرآنية التي وردت في خلال الكتاب خالية من الألوان البلاغية ولكنها وردت توضيحاً لمذهب أو بياناً لاتباع معين من مذاهب التفسير .

كما تركنا الآيات التي وردت في الخاتمة حيث أنها غالباً ما كانت مكررة في خلال الكتاب .

المراجع

أولاً : القرآن الكريم

ثانياً : المخطوطات .

أمالى القاضى د المسمى نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد ، — مخطوط ومصور بدار الكتب رقم ب ٢٨٠٨٦ رتبته القاضى شمس الدين جعفر ابن أحمد بن عبد السلام .

البحر المحيط للزر كنى — مخطوط ومصور بدار الكتب أصول فقه رقم ٤٨٣ .

تفسير جزء د عم ، للرماني — مخطوط بدار الكتب تفسير تيمور رقم ٢٠١ تهذيب التفسير للحاكم الجشمي — مخطوط ومصور بدار الكتب ثمانية أجزاء برمز (ب) أرقام : ٢٧٦١٨ ، ٣٩٩٠١ ، ٢٧٦٢٦ ، ٢٧٦١٧ ، ٢٧٦٢٩ ، ٣٩٩٠٠ ، ٢٧٦١٩ ، ٧٦٢٨ ، ٢٧٦٢٧ .

حاشية سعد الدين النفثازاني على الزخري — مخطوط بمكتبة الازهر الشريف (فهرس التفسير) .

شرح عيون المسائل للحاكم الجشمي — مخطوط ومصور بدار الكتب رقم (ب) ٢٧٦٢٥ .

شرح المفتاح للسيد الجرجاني — مخطوط بدار الكتب رقم ٢٥ بلاغة . طبقات الزيدية لابن القاسم الشهابي — مخطوط ومصور بدار الكتب رقم (ب) ٢٩٠٩٩ .

العواصم والقواصم لابن عربي — مخطوط بدار الكتب رقم (ب) ٢٢٠٣١ قطعة من تفسير الرماني من أول د يتجرعه ولا يكاد يسيغه ، من سورة ابراهيم إلى قوله تعالى : د قال له صاحبه ، من سورة السكهف مصورة في ٥٠ ورقة عن مكتبة المسجد الأقصى بالقدس وموجود بمعهد المخطوطات العربية فيلم رقم ١٦ .

مطلع البدور وجمع البحور لآبي الرجال — مخطوط بدار الكتب تاريخ رقم (ب) ٤٣٢٢ .

معاني القرآن (الجزء الثالث) — مخطوط بدار الكتب تفسير رقم ٢٤٧٧١ ، ٣٤٩٨٦ . وقد طبع الآن عققا عن طريق الهيئة العامة للكتاب .
ثالثا : الرسائل العلمية :

البحث البلاغي في تفسير الكشاف د. محمد أبو موسى بمكتبة كلية اللغة العربية
المنها وأثرهم في البحث البلاغي د. عبد القادر حسين .
الحاكم الجشعي ومنهجه في تفسير القرآن د. عدنان محمد زرزور بمكتبة
كلية دار العلوم ، وقد طبع الآن هذه الكتب الثلاثة .

رابعا : المطبوعات :

الإبانة عن أصول الديانة	آبي الحسن الأشعري
الإيمان في علوم القرآن	المسيوطي
أثر القرآن في تطور النقد العربي	د. محمد زغلول سلام
أحسن التقاسيم	للقدسسي (ط . ليدن ١٩٠٩ م)
أدب الكاتب	لابن قتيبة
أدب المعتزلة	د. عبد الحكيم بليغ
الإرشاد	لياقوت
أساس البلاغة	للزخشرى
أساس التقديس	للفخر الرازي (ط . القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ)
أسرار البلاغة	لعبد القاهر (ط . المنار)
أسرار البيان	د. علي العماري
الاستدراك	لابن الأثير (تحقيق د. حفي شرف)
الشعر والشعراء	لابن قتيبة
أصول التشريع الإسلامي	للاستاذ علي حسب الله (ط . ثالية)
إنجاز القرآن	للخطيب

إعجاز القرآن	الباقلائي (تحقيق سيد صقر)
إعجاز القرآن	لرافمي
إعجاز القرآن البياني	د. حفي شرف (ط . المجلس الاعلى للشئون الإسلامية)
الاعلام	للزركشي
أعيان الشيعة	للسيد محسن الأمين (ط . دمشق)
الاعاني	للأصفهاني (ط. دار الكتب ، ط. بيروت)
أمالى المرتضى	للسريفة المرتضى (تحقيق أبو الفضل)
الإمام الفخر الرازي	د. علي العماري
الإمتاع والمؤانسة	لأبي حيان التوحيدي
الاتصار	للخياط (ط لجنة التأليف والنشر - القاهرة)
الإنساب	للسمعاني (ط. حيدرآباد الدكن ، الهند)
الإيضاح	للخطيب
الإيمان	لابن تيمية (منشورات المكتب الإسلامي بدمشق)
بديع القرآن	لابن أبي الإصبع (تحقيق د. حفي شرف)
البداية والنهاية	لابن كثير (ط . القاهرة)
البديع	لابن المعتز
بغية الإيضاح	للشيخ عبد المتعال الصعيدي
بغية الوعاة	للسيوطي
البلاغة التطبيقية	د. أحمد موسى
البلاغة تطور وتاريخ	د. شوقي ضيف
البلاغة	لمبرد
بلوغ المرام في شرح مسك الحتام فيمن	للقاضي حسين بن أحمد الهرشي - عفي
تولى ملك اليمن من ملوك وإمام	بنشره : استاس مازي السكرملي
البيان والتبيين	للجاحظ (تحقيق هارون)
البيان العربي	د. طبانه (ط . أولى)

- بيان إعجاز القرآن
 بلاغة السكاكي
 تأويل مشكل القرآن
 تأويل مختلف الحديث
 تاريخ الخلفاء
 تاريخ الطبري
 تاريخ بغداد
 تاريخ الفلسفة في الإسلام
 تاريخ الشعوب الإسلامية
 تبين كذب المفسري فيما نسب إلى
 الإمام الأشعري
 تحرير التمهيد
 تذوق الأدب طرقة ووسائله
 تذكرة الحفاظ
 تراث الإنسانية
 تعريف الأفعال
 تمثيلات دلائل النبوة
 تفسير الرازي (مفتاح الغيب)
 تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل القرآن)
 تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)
 تفسير سورة الإخلاص
 تقرير الشمس الإنبائي على التجريد
 تلخيص المفتاح
 تمهيد في البيان العربي من الجاحظ
 إلى عبد القاهر
- للخطابي
 د. أحمد مظلوم (ط. العراق)
 لابن قتيبة (ط. الحلبي)
 لابن قتيبة (ط. الحلبي)
 للسيوطي (تحقيق محمد محي الدين)
 للسيوطي (تحقيق محمد محي الدين)
 للبغدادى
 دى نور (ترجمة الدكتور أبو ريدة)
 بروكلمان (ط. بيروت)
 لابن عساكر (تعليق الشيخ: أهد الكوثري)
 لابن أبي الأصم (تحقيق د. حنفى شرف
 ط. المجلس الأعلى للثقافة الإسلامية)
 للأستاذ محمود ذهني
 للذهبي
 المجلد الأول
 للشيخ عبد الحميد عنتر (ط. الثالثة)
 للقاضي عبد الجبار (ط. بيروت)
 لابن تيمية
 للخطيب
 د طه حسين

- تنزيه القرآن عن المطاعن الجاحظ
- حاشية الشهاب الحفاجي على البيضاوي
- الحضارة الإسلامية
- حقائق التأويل في متشابه التنزيل للحيوان
- خزانة الأدب
- الخصائص
- خطوات التفسير البياني الخطوط
- دائرة المعارف الإسلامية
- دراسات تفصيلية لبلاغة عبد القاهر
- دلائل الإعجاز
- ذيل تجارب الأمم
- ذيل الأمالي والنوادر
- رسائل صاحب بن عباد
- رسائل الجاحظ
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات الزحشرى
- سر الفصاحة
- شرح العيون
- سبيويه إمام النحاة
- الشفافية
- شرح الأصول الخمسة
- للقاضى عبد الجبار
- د. محمد خفاجي
- لآدم منز (ترجمة أبو ريذة)
- للشريف الرضى
- للجاحظ
- للبيضاوي (ط . السلفية)
- لابن جني (ط الهلال ، ط. دار الكتب)
- د. محمد جب البيرمي (مجمع البحوث الإسلامية)
- للمقرئ
- (مادة بويه)
- للشيخ عبد الهادي العدل
- لعبد القاهر (ط. المنار)
- للويزر أبي شجاع
- لابن علي الغالي
- تصحيح عبد الوهاب عزام ، ود
- شوقي ضيف (ط. دار الفكر)
- جمع السندوب
- للعوانساري (ط حجر طهران)
- د. أحمد الخوفي
- لابن سنان الحفاجي
- لابن نباته (ط الأميرية)
- د. علي البعدي
- لعبد القاهر
- للقاضى عبد الجبار (تحقيق د. عبد الكريم عثمان)

شرح ديوان المهذلين	نشر الدار القومية للطباعة والنشر
شرح ديوان زهير	نشر الدار القومية للطباعة والنشر
المصاحبي	لابن فارس (ط. بيروت ، والسلفية)
صبيح الأعشى	(ط. دار الكتب)
صورة من تطور البيان العربي	د. كامل الخولي
الصناعاتين	لابن هلال العسكري (ط. استامبول)
ضحى الإسلام	أحمد أمين
طبقات الشافعية	للسبكي
طبقات المفسرين	للسيوطي
الطراز	للعلاوي (ط. دار الكتب)
ظهر الإسلام	أحمد أمين
عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة	د. أحمد بدوي
العبر في خبر من عبر	للذهبي (ط. المكيوت)
عروس الأفراح	(ضمن شروح التلخيص) للبهاء السبكي
علوم البلاغة	للشيخ المراغي
علم الأخلاق	لأرسطو (ترجمة أحمد لطفي السيد)
علم المعاني	د. درويش الجندى
عيون الأخبار	لابن قتيبة
الفرق بين الفرق	للبغدادى
الفصيح	لثعلب
فن التقديس	للاستاذ على الجندى
الفهرست	لابن النديم (ط. بيروت)
الفصل	لابن حزم (ط. صبيح)
في الفلسفة الاسلاميه وصلتها بالفلسفة	
اليونانية	د. عوض الله حجازى ومحمد السيد نعيم
قاضى القضاة عبد الجبار	د. عبد الكريم عثمان (ط. بيروت)

- القاضي الجرجاني
قدامة بن جعفر والنقد الأدبي
القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية
القزويني وشروح التلخيص
السكامل
السكامل
الكتاب
الكشاف
لسان الميزان
اللسان
مقشابه القرآن
مقشابه القرآن دراسة موضوعية
مثالب الوزيرين
المثل السائر
المجازات النبوية
مجاز القرآن
مجلة الأزهر (عدد صفر سنة ١٣٨٩ هـ)
مختصر تاريخ العرب
مذاهب التفسير
مسند بن حنبل
المسالك والممالك
المطول
معاهد التفسير
مقاتل القرآن
- د. محمود السمرة (ط. بيروت)
د. طبانة (ط. ثانية)
د. عبدالمعالمكرم (ط. دار المعارف)
د. أحمد مطلوب (ط. بغداد)
لابن الأثير
للبرد (ط. المكتبة التجارية)
لسبيويه (تحقيق هارون)
للزحشرى (ط. التجارية)
لابن حجر (ط. الهدى)
لابن منظور
للقاضي عبد الجبار (تحقيق عدنان زرور)
د. عدنان زرور (ط. دمشق)
لابن حيان التوحيدى
لابن الأثير (تحقيق د. طبانة)
للشريف الرضى
لابن عبيدة (تحقيق شركين - نشر الخانجي)
مقال، د. العمارة
اسيد امير على (ط. لجنة التأليف والنشر)
لجولد تسيهر (ترجمة د. عبد الحليم
النجار (نشر الخانجي)
الإصطخرى نشر وزارة الثقافة والإرشاد
لسعد الدين الفتازاني (ط. استامبول)
للشيخ عبد الرحيم العباسي (تحقيق
محمد عبي الدين
لفراء (تحقيق النجار)

فهرس الموضوعات

الصفحة

- مقدمة . موضوع البحث — أهدافه — منهجه — مصادره ٥
- تمهيد : البلاغة قبل القاضى عبد الجبار . . . ١٣ — ٢٨
- البلاغة والنقد قبل نزول القرآن — أثر القرآن — النهضة
- النقدية والبلاغية قامت على : ١٤ — ٢٠
- (١) الكتاب والشعراء أمثال : ابن المقفع وبشار ، ٢٠
- (ب) النحويون واللغويون أمثال : سيديويه ، أبو عبيدة ،
- الفراء ، المبرد ، ٢٢
- (ج) المتكلمون واللغويون أمثال : الجاحظ ، ابن قتيبة ، ٢٧ — ٣١
- (د) النقاد : أمثال ابن المعتز ، ابن طباطبا ، قدامة
- ابن جعفر ، أبو هلال العسكري ، ٣١ — ٣٨

الباب الأول

القاضى عبد الجبار وآثاره

٤١ — ٦٨

الفصل الأول

الاسم والنسب — عصره — المنشأ والمربي — شخصيته —
القاضى والصاحب بن عباد — منزلته العلمية — شيوخه وتلاميذه

٦٩ — ٩٦

الفصل الثانى

آثار القاضى ومنهجه — القاضى وتفسير القرآن — منهج
القاضى فى التأويل — موقف المفكرين من منهج القاضى —
حكمة وجود التشابه فى القرآن — كيف وصلت كتب القاضى
إلىنا .

الباب الثانى

بلاغة القرآن فى تأويلات القاضى عبد الجبار

٩٧ — ١١٥

الفصل الأول

لمحة عن المعزلة :

الصفحة

المعزلة وكيف وصل إليهم التفكير اليوناني — تأثر المعزلة
بالديانات — الأصول الاعترالية التي بنى عليها القاضي
عبد الجبار تأويله .

(١) التوحيد (٢) المعدل (٣) الوعد والوعيد
(٤) المعزلة بين المنزلتين (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١٢٩ — ١١٦

الفصل الثاني

علوم البلاغة الثلاثة ،

البلاغة في عصر القاضي عبد الجبار ، وعند الزمخشري ، وفي

مدرسة السكاكي .

٢١٧ — ١٣٠

الفصل الثالث

بحوث علم المعاني عند القاضي عبد الجبار .

(١) الخبر وفائده ١٣٠

(٢) أغراض بلاغية خرج إليها الخبر : التهديد ، التوبيخ ،

الإسكار ، الأمر ، الاستدلال ، الاستفهام ، الردع ، الزجر . ١٣٢

(٣) أغراض بلاغية خرج إليها الإنشاء والأمر ، إلى :

التهديد ، التقرير ، التقرير ، التوبيخ ، الدعاء . ١٤٠

و (الاستفهام) إلى : التوبيخ ، النفي ، الاستبعاد ، الدعاء ،

التقرير ، الحث ، والبعث ١٤٥

(٤) دال ، المراد منها العهد ، والمراد منها (الجنس) ،

والفارق بينهما ١٥٦

(٥) التقديم ومن أغراضه : تنزيه يوسف عليه السلام ،

تنزيه القرآن عن التناقض ١٥٨

(٦) القصر : تقديم ماحقه التأخير ، إنما ، تعريف الطرفين ١٦١

(٧) خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر : وضع الماضي

موضع المضارع ، العام المراد به خاص ، والعكس تنزيل المفكر

منزلة غيره ، تنزيل غير العاقل منزلة العاقل ١٦٣

الصفحة

٢٦٥	كلمة ، قول ،
٢٦٧	، محيط
٢٦٨	، الأكل
٢٦٩	، الكبدة
٢٧٠	، العبادة
٢٧٢	، الربط
٢٧٣	، الحياة والموت
٢٧٥	كلمات أخرى فيها استعارات
٢٨٧	(٣) صور الاستعارة التهكمية عند القاضى
٢٩٠	(٤) صور الاستعارة فى الحرف عنده
٢٩٩	(٥) صور التمثيل عنده
٣٠٠	صور التمثيل فى الآيات التى فيها جملة ، كن فيكون ، وما يشبهها
	صور التمثيل فى الآيات التى فيها جملة ، الأغلال فى الاعتناق ،
٣٠٧	وما يشبهها
٣٠٨	صور التمثيل فى آيات متفرقة
	(٦) صور المجاز المرسل عند القاضى وعلاقته : الجزئية ،
٣٧٢-٣١٥	السببية ، المسببية ، اعتبارا ما يشول إليه ، اعتبار ما كان ، الآلية
	(٧) صور المجاز العقلى عند القاضى عبد الجبار ، دوافع
٣٣٢	المجاز العقلى
٣٣٣	ملابسات المجاز العقلى
٣٣٦	السببية
٣٦٦	المحلية
٣٦٨	الزمانية
٣٦٨	الفاعلية
٣٧٠	تعليق

الصفحة

٢٧٧	• • • • •	٨) صور الكناية عند القاضى
٢٨٢	• • • • •	مثل
٢٨٣	• • • • •	الحقيقة والمجاز فى الكلمة الواحدة
٣٨٥	• • • • •	حقيقة عند القاضى مجاز عند غيره
٣٩٠	• • • • •	المجاز فى أسماء الله الحسنى
٣٩١	• • • • •	النسق المحكم فى الآيات

٤٢٣—٢٠٦

الفصل الخامس

بحوث علم البديع عند القاضى :

٣٩٦	• • • • •	المشاكل
٤٠٣	• • • • •	النورية
٤٠٩	• • • • •	المبالغة
٤١٣	• • • • •	التقسيم
٤١٥	• • • • •	اللف والنشر
٤١٦	• • • • •	الترتيب
٤١٧	• • • • •	التبديد

الباب الثالث

قضية الإعجاز القرآنى

٤٢٥	• • • • •	الإعجاز قبل القاضى عبد الجبار
٤٢٧	• • • • •	١) النظام ورأيه فى الإعجاز
		٢) الجاحظ ورأيه فى الإعجاز :
٤٢٩	• • • • •	١) معجزة الرسول وتحدى العرب بها
٤٣٥	• • • • •	٢) وجوه الإعجاز عنده
٤٣٧	• • • • •	٣) الرماني ورأيه فى الإعجاز
		٤) الخطابي ورأيه فى الإعجاز : تحدى العرب وعجزهم —
		إنكار الاعجاز بالصرقة والأخبار الغيبية ، وبالبلاغة ، وجه
٤٤١	• • • • •	الإعجاز عنده

الصفحة

٥) الباقلاني ورأيه في الإعجاز : القرآن معجزة الرسول -
الدليل على أن القرآن معجزة - تقرير حقيقة الإعجاز -
القرآن يتحدث العرب - وجوه الإعجاز عنده - إنكار
الإعجاز بوجوه البديع ، وبوجوه البلاغة - الباقلاني وتدوقه
للقرآن ٤٥٢-٤٦٥

٦) القاضي عبد الجبار ورأيه في الإعجاز : ترك العرب
معارضة القرآن ٤٦٦
ميزان الفصاحة عند أبي هاشم ٤٦٨
فصاحه الكلام ليست في النظم عند شيخه ٤٦٨
الفصاحة في الكلام عند القاضي عبد الجبار ٤٧٠
المعنى وبلاغة الكلام عند القاضي ٤٧١
اعتراض ورده ٤٧٤
النظم فقط ليس وجهها للإعجاز ٤٧٧
الاخبار عن الغيوب ليست وجهها للإعجاز ٤٨١
الصرفة ليست وجهها للإعجاز ٤٨١
خلاصة وجه الإعجاز عند القاضي عبد الجبار ٤٨٤

٤٨٥-٥٣١ الباب الرابع

٤٨٦ مدرسة عبد الجبار البلاغية

الفصل الأول

٤٨٩-٥٣١ عبد القاهر الجرجاني وتأثره بالقاضي

تقرير حقيقة الاعجاز عند عبد القاهر - الكلمة في حالة
إفرادها - الكلمة في حال اجتماعها وتأليفها - اللفظ والنظم

٤٨٩-٥٠٨ عند عبد القاهر

تأثر الإمام عبد القاهر بالقاضي عبد الجبار في قضية

النظم ٥٠٨

الصفحة

٥٦٣—٥٣٢

الفصل الثاني

الشریف الرضی وتأثره بالقاضی

- ٥٣٢ الشریفان ، ومن المتأثر منهما بالآخر ؟ نبذة عن حياته
تأثر الشریف الرضی بالقاضی فی صور من علم الیّان :
المجاز العقلي ، والمجاز المرسل والاستعارة التصريحية —
والتبعية — والتبعية فی الحرف — والاستعارة التمثيلية —
والكنایة ٥٣٦

٥٩٦—٥٦٤

الفصل الثالث

الشریف المرتضی وتأثره بالقاضی

- ٥٦٤ نبذة عن حياته
تأثره بالقاضی عبد الجبار فی صور من مباحث علم المعانی :
خروج الاستفهام عن حقیقته — خروج الخبر عن
حقیقته — الاعتراض — التقديم والتأخیر — الحذف —
التكرار ٥٦٧
وفی صور من مباحث علم الیّان : د فی الاستعارة —
والمجاز المرسل — والمجاز العقلي ، والتمثيل — والكنایة . ٥٧٥
وفی صور من مباحث علم البديع : والمشاكلة — التبعية —
المبالغة ٥٨٧

٧٤٨—٥٩٧

الفصل الرابع

الحاكم الجشمی وتأثره بالقاضی

- ٥٩١ التعریف بالحاكم
تأثره بالقاضی فی صور من مباحث علم المعانی :
الخاص المراد به عام ، وعكسه — الاستفهام المراد منه
الإنكار — الخبر الذي خرج عن حقیقته — الإطناب المفيد —
التكرار — حذف المضاف — حذف الحرف — حذف

الصفحة

الصفة - حذف الخبر - والشرط - والجواب - والجار	
والمحجور - والتقديم والتأخير	٥٩٩
تأثره بالقاضى فى صور من مباحث علم البيان : والتشبيه -	
والاستعارة - والمجاز المرسل - والمجاز العقلى - والتمثيل -	
والاستعارة فى الحرف - والسكناءة ،	٦٠٨ - ٦٣٤
تأثره بالقاضى فى صور من علم البديع : والتورية -	
المشاكلة - المبالغة - اللف والنشر - التبعيد ،	٦٣٤
الحاكم متأثر	٦٤١

الفصل الخامس

٦٤٩ - ٧٢٦

الزخشرى وتأثره بالقاضى

لمحة عن الزخشرى	٦٤٩
تأثره بالقاضى عبد الجبار فى صور من مباحث علم المعانى :	
والاستفهام الذى خرج عن حقيقته - الامر الذى خرج عن	
حقيقته - الحذف - التاكيد ،	٦٥٤
تأثره بالقاضى فى أمور من مباحث علم البيان : والتشبيه -	
والاستعارة - والمجاز المرسل - والمجاز العقلى - والتمثيل -	
والاستعارة التكمية - والاستعارة فى الحرف - والسكناءة	٦٥٨
تأثره بالقاضى فى صور من مباحث علم البديع :	
المشاكلة - والمبالغة - اللف والتبديد ،	٦٩٢
الدلائل القواطع فى للتأثر	٦٩٥
الزخشرى متأثر بالقاضى عبد الجبار	٧١٠
الزخشرى متأثر بالحاكم الجشمى	٧١٧

الفصل السادس

٧٢٧ - ٧٥٥

الفخر الرازى وتأثره بالقاضى

التعريف بالإمام الفخر الرازى	٧٢٧
--	-----

المصنف

- تأثره بالقاضى فى صور من علم المعانى : التكرار —
والتطويل — والتأكيد — والحذف ، . . . ٧٢٩
تأثره بالقاضى فى صور من علم البيان : الاستعارة —
والمجاز المرسل — والاستعارة فى الحرف — والمجاز العقلى ، ٧٣٨
٧٥٦ الخاتمة
٧٥٦ القاضى عبد الجبار بين علماء البلاغة
٧٥٦ وما فيه من جديد
٧٩٢ نهاية المطاف
٧٩٤ الفهارس
٧٩٤ فهرس الآيات القرآنية وألوانها البلاغية
٨١٥ المراجع
٨٢٤ فهرس الموضوعات

إيداع رقم ١٥٦٨ / ١٩٧٨

الترقيم الدولى ٩٧٧ — ISBN
